CARRUBIO
COLLANA DI STORIA E CULTURA VENETA
diretta da Antonio Rigon
7

Dal latino “quadruvium”
il nome Carrubio, antica contrada di Monselice,
indica l’incrocio di quattro strade.
È il luogo dell’incontro e dello scambio
di vie e itinerari diversi.
Così la collana: punto di incrocio di studi
di storia e cultura nel Veneto e relativi al Veneto,
crocevia secolare di uomini e culture.

IL CULTO DI SAN VALENTINO NEL VENETO

Atti del Convegno di studi
Monselice, 25 ottobre 2008

a cura di Flaviano Rossetto

IL POLIGRAFO

Staff editoriale e collaboratori
alla realizzazione del Convegno

Francesco Lunghi
Sindaco di Monselice

Gianni Mamprin
Assessore alla Cultura

Ornella Cavallin
Segretario Generale del Comune di Monselice

Maurizio Montin
Dirigente Settore Servizi alla persona

Gianni Pasqualin
Dirigente Servizi finanziari

Flaviano Rossetto
Direttore della Biblioteca Comunale

Aurora Gialain
Responsabile Ufficio Culturale

Antonella Baraldo
Assistente di Biblioteca

Per informazioni

Biblioteca di Monselice
35043 Monselice (Padova) - via San Biagio, 10
tel. 0429 72628 - fax 0429 711498
www.provincia.padova.it/comuni/monselice
e-mail: biblioteca@comune.monselice.padova.it

Hanno contribuito alla realizzazione del Convegno

Regione del Veneto
Provincia di Padova
Parrocchia del Duomo di Monselice
Università degli Studi di Padova - Dipartimento di Storia

Iniziativa realizzata con il contributo
della Regione Veneto

Il Poligrafo casa editrice srl
35121 Padova
piazza Eremitani - via Cassan, 34
tel. 049 8360887 - fax 049 8360864
e-mail: poligrafo@tin.it

ISBN 978-88-7115-391-9

INDICE

Anche il cielo monselicense è frequentato da molti santi. Tra i tanti, sicuramente, un posto d'onore tocca a san Valentino diventato ora il santo degli innamorati e dei cioccolatini, ma anticamente non era così. San Valentino era invocato per proteggere i bambini dal "mal caduco", ovvero dall'epilessia, la malattia che secondo gli storici della tradizione veneta "faceva cadere a terra stecchiti come morti".

A Monselice il santo ha alimentato una "particolare" devozione che, forse, trae origine dalla "presunta" presenza dei resti di san Valentino tra quelli dei martiri cristiani arrivati nel XVII secolo dalle catacombe romane. La tradizione locale prevede che il sacerdote impartisca, alle centinaia di fedeli che salgono il 14 febbraio di ogni anno al santuario delle "Sette chiesette", una speciale benedizione che si conclude con la consegna di una "chiavetta" che dovrebbe scongiurare l'insorgere nei bambini del "mal caduco". Questa era una malattia oscura: si pensava che l'epilettico fosse posseduto dal demonio. Per liberarsi dal maligno bisognava ricorrere a particolari esorcismi, ben studiati e resi noti da monsignor Antonio Niero. Il rimedio a Monselice – ma anche nei comuni vicini – era, la "ciave benedetta de San Valentin" che veniva data ai bambini per proteggerli dalla terribile malattia.

Ma in verità poco sappiamo sull'origine dell'altra tradizione che festeggia san Valentino come il santo degli innamorati che rinnova i suoi miracoli d'amore in tutto il mondo ogni 14 febbraio, e in modo particolare nel comune di Terni dove riposano le presunte sue spoglie. La fama di san Valentino ha raggiunto i diversi continenti. Nel Giappone, negli Stati Uniti, in America Latina come in Asia, Valentino per tutti è il patrono dell'amore. Santo dell'epilessia o dell'amore ? Ecco quindi giustificata questa pubblicazione che tenta di spiegare il duplice volto dell'origine del culto.

Il convegno si è svolto in occasione del 25° anniversario dell'istituzione dei Premi Brunacci, nella convinzione che l'indagine sull'origine del culto sia il mezzo migliore per ricordare una manifestazione che ha dato avvio, tra l'altro, a una fortunata ricerca sulla storia cittadina, inserendola in un contesto regionale e nazionale.

Ringraziamo di cuore tutti coloro che in vario modo hanno reso possibile la realizzazione del convegno e del presente volume, in modo particolare il prof. Antonio Rigon e tutti gli insigni studiosi che da varie università italiane hanno accettato di discutere insieme a noi sull'origine del culto, valorizzando ulteriormente la città di Monselice, i suoi monumenti e la sua memoria storica.

GIANNI MAMPRIN
Assessore alla Cultura

FRANCESCO LUNGHI
Sindaco di Monselice

ANTONIO RIGON

Il culto di san Valentino nel Veneto

L'idea di questo studio risale a tre anni fa. A conclusione del convegno dedicato ai monti sacri, ai sacri monti e ai santuari nel Veneto, svoltosi a Monselice, i cui Atti sono poi stati pubblicati in questa stessa collana, Andrzej Tomaszewski, delegato dell'ICOMOS, l'ente dell'UNESCO che ha il compito di dichiarare patrimonio dell'umanità siti e complessi di particolare valore storico, artistico, culturale e ambientale, fece un interessante intervento (*Monselice. La magia dei luoghi santi*), ricordando come, indipendentemente dal santuario delle sette chiesette, «Monselice possiede altri grandi tesori dei quali non ci si rende pienamente conto e che nel futuro possono mutare la città in un centro turistico e di pellegrinaggio noto in tutto il mondo» (p. 247). Come primo tesoro il professore polacco indicava per l'appunto le reliquie di san Valentino: «Anche se della vita di questo sacerdote e martire romano si sa molto poco di preciso, egli viene considerato il protettore degli epilettici, dei malati di mente e dei bambini. Il suo culto come protettore dell'amore e degli innamorati, di antica data ma attualmente comune nel mondo, è un interessante fatto socio-culturale, ma non religioso; ha infatti un carattere totalmente laico, addirittura pagano, e san Valentino, di cui nessuno sa niente e non vuole sapere niente, vi ha il ruolo di personaggio mitologico, fiabesco, allegorico, come icona del culto dell'amore. Ricorda i tempi del declino dell'Impero romano e della laicizzazione dei pantheon degli dei. Ma proprio allora la chiesa stava cristianizzando le tradizioni pagane. Cristianizziamo noi oggi il culto di san Valentino! Rendiamo Monselice centro di questo culto e meta di pellegrinaggi degli innamorati di tutto il mondo! E non soltanto il 14 febbraio, nella stagione bassa, quando fa freddo, ma anche come fenomeno permanente come

l’amore, che deve durare non soltanto un giorno all’anno» (*ibid.*). Tomaszewski metteva molte cose assieme: storia e mito, devozione e turismo, culto e cultura: «Un secondo tesoro di Monselice, che perfettamente completa e arricchisce il primo, è Francesco Petrarca, canonico padovano, il ‘poeta di Laura’, autore della più bella poesia amorosa che sia mai stata scritta. Unire e sfruttare questi due tesori a favore del turismo culturale può far ottenere un grande successo» (pp. 247-248).

Lasciando ad altri la promozione turistica e religiosa, abbiamo raccolto la sfida secondo il nostro ruolo e nell’ambito delle nostre competenze. Ci siamo cioè mossi sul piano scientifico. Dopo che era stato già dedicato al Petrarca e alla cultura volgare padovana del Trecento uno splendido convegno, curato da Furio Brugnolo e Zeno Lorenzo Verlato, si è cominciato a pensare, con il forte incoraggiamento dell’ assessore Giovanni Belluco, ad una giornata di studio su san Valentino, i cui resti sarebbero giunti a Monselice, assieme alle reliquie di altri martiri prelevati dalle catacombe romane, nel XVII secolo. Collezionismo devoto e religiosità popolare, percorsi devozionali ed esibizione di potere, memorie erudite e tradizioni contadine, mercato del sacro e sincera pietà si intrecciano nel fenomeno religioso e para-religioso legato al santo sacerdote, venerato da folle di fedeli, non solo in Italia, non solo in alcune città come Terni o Monselice, ma un po’ in tutto il mondo.

Per fare un po’ di chiarezza abbiamo riunito vari specialisti: storici, filologi, agiografi, storici della chiesa, studiosi delle tradizioni popolari. Le relazioni generali e di quadro si avvicendano con quelle specificamente dedicate al Veneto. Probabilmente non tutti i problemi che la complessa realtà del culto per san Valentino pone ancor oggi saranno risolti; molte domande rimarranno forse ancora senza risposta. Di certo però usciremo arricchiti dalla lettura di questo saggio, che si inserisce nella collana “Carubbio” che ho l’onore di dirigere.

IL CULTO DI SAN VALENTINO NEL VENETO

FRANCESCO SCORZA BARCELLONA

San Valentino di Roma e/o di Terni tra storia e agiografia

Le reliquie di provenienza romana presenti nella chiesa di San Giorgio nel santuario delle Sette Chiese di Monselice all'interno del recinto di Villa Duodo – tra cui quelle di san Valentino in posizione centrale in quanto esposte sotto l'altare della chiesa – giunsero nella cittadina veneta in momenti diversi per interessamento di due membri della nobile famiglia Duodo. Nel 1650 Francesco Duodo, recatosi a Roma per l'anno giubilare, aveva ottenuto da papa Innocenzo X «quattro Corpi di Santi Martiri, e molte insigni Reliquie» che si conservavano nel convento delle Oblate di Tor de' Specchi: uno di questi corpi, quello di sant'Anastasio insieme a parte delle altre reliquie furono affidati alla chiesa di Santa Maria Zobenigo in Venezia, mentre gli altri tre corpi e le rimanenti reliquie giunsero solennemente a Monselice il 24 giugno 1651[1]. Nel 1720 Niccolò Duodo, ambasciatore a Roma della Repubblica di Venezia ottenne da papa Clemente IX «e numero grande d'insigni Sacre Reliquie e interi corpi di Santi Martiri» per arricchirne il Santuario[2].

Reliquie del genere rientrano nella categoria dei "Corpi Santi", cioè di quei resti umani che, ritrovati nella catacombe romane a partire dalla loro riscoperta nella seconda metà del XVI secolo, nella convinzione che le catacombe fossero esclusivamente cimiteri di martiri, appunto come reliquie di martiri cominciarono

[1] G. COGNOLATO, *Saggio di Memorie della Terra di Monselice di sue Sette Chiese del Santuario in esse aperto ultimamente*, Padova 1794 (rist. Bologna 1973), p. 59. Per la storia del Santuario di Monselice si vedano ora R. VALANDRO, *Il Monte sacro di Monselice. Un itinerario giubilare euganeo*, Monselice 2005; M. SENSI, *Monti sacri,* transfert *di sacralità e santuari* ad instar, in A. DIANO, L. PUPPI, *Tra monti sacri, 'sacri monti' e santuari: il caso veneto*, Atti del convegno di studi (Monselice, 1-2 aprile 2005), Padova 2006, pp. 39-75, in partic. pp. 39-45.

[2] COGNOLATO, *Saggio di Memorie*, cit., p. 59.

prima ad essere trafugati, poi recuperati per licenza papale, per essere inviati – con il nome che compariva sulle epigrafi dei loculi o, se mancante, "battezzati" con un nome che era loro attribuito d'ufficio – in Italia, in Europa e in paesi di missione a ecclesiastici, nobili e famiglie regnanti che ne facevano richiesta nel fervore per il culto dei martiri proprio dell'età della Controriforma. Il controllo del recupero e della ricognizione dei Corpi Santi, inizialmente di competenza implicita della Congregazione dei Riti istituita nel 1588[3], fatto poi oggetto di provvedimenti in senso restrittivo, fu affidato nel 1656 da papa Alessandro VII al Sacrista, cioè al Prefetto del Sacrario apostolico, quindi da papa Clemente IX alla Congregazione delle Indulgenze e delle Sacre Reliquie da lui eretta nel 1667 e solennemente istituita nel 1669. Nel 1672 papa Clemente X riservò la giurisdizione delle catacombe al cardinale vicario di Roma, attribuendogli il potere di effettuare l'estrazione dei Corpi Santi, servendosi della Custodia delle Santissime Reliquie, al cui preposto, il Custode, era affidata la loro distribuzione, tranne quelle di una parte lasciata a disposizione del papa. Oggi è riconosciuta l'assoluta infondatezza della pretesa che i corpi ritrovati fossero di martiri, anche quelli le cui lastre tombali erano contrassegnate da specifici simboli che si riteneva ne indicassero il sepolcro: la palma, la croce, il monogramma costantiniano, e soprattutto la presenza di ampolle vitree o di terracotta, all'interno del sepolcro o infisse nella calce adoperata per la chiusura dei loculi, le cosiddette "ampolle del sangue", perché si pensava che contenessero il sangue dei martiri. Nonostante il fatto che sin dall'inizio non mancarono dotti studiosi che si opposero a queste facili identificazioni, il criterio della presenza del simbolo della palma e dell'"ampolla di sangue" per il riconoscimento delle tombe dei martiri fu sancito nel 1668 dalla Congregazione delle Indulgenze e delle Sacre Reliquie. Il dibattito sulla questione durò fino alla metà dell'Ottocento, quando si pose fine all'estrazione dei Corpi Santi e alla loro circolazione[4].

[3] F. ANTONELLI, *S.C. dei Riti*, in *Enciclopedia Cattolica*, IV, Città del Vaticano 1950, col. 330.

[4] Sull'argomento rinvio principalmente ad A. FERRUA, *Introduzione*, in G.B. DE ROSSI, *Sulla questione del vaso di sangue*, Memoria inedita con introduzione storica e appendici di documenti inediti per cura del P. Antonio Ferrua, Città del Vaticano-Roma 1944 (Studi di Antichità cristiana, XVIII), pp. VII-CII, in partic. pp. VIII-XX; A.P. FRUTAZ, *Ampolla di sangue*, in *Enciclopedia Cattolica*, I, Città del Vaticano 1948, coll. 1115-118; A. FERRUA, *Corpi Santi*, in *Enciclopedia Cattolica*, IV, Città del Vaticano 1950, coll. 586-588.

Stando alle iscrizioni dei cartigli che accompagnano le reliquie della Chiesa di san Giorgio, il corpo di san Valentino sarebbe stato estratto dai cimiteri dell'Urbe[5]: manca dunque l'indicazione del cimitero da cui il corpo di Valentino sarebbe stato estratto, come avviene invece per quindici dei venticinque corpi indicati nei cartigli. Si tratta in definitiva del corpo di un presunto martire di Roma, di nome – forse solo attribuito – Valentino, assimilato nella pratica liturgica, per la data della celebrazione, il 14 febbraio, all'omonimo martire del secondo miglio della via Flaminia registrato nei martirologi medievali a partire dall'VIII secolo, poi introdotto nel *Martirologio Romano* del 1584.

Probabilmente dal mio intervento in una giornata di studi dedicata al culto di san Valentino nel Veneto ci si aspetta l'identificazione del personaggio, l'illustrazione del periodo in cui è vissuto e della sua vicenda, l'analisi delle fonti letterarie cui è consegnato il suo ricordo. Non nego che mi occuperò di tali problematiche cercando di fornire qualche risposta, o forse più di una, ma tutte ridotte a ben poche certezze. Forse già dal titolo della mia comunicazione si capisce come si stia trattando di materia non semplice: evocare san Valentino, di Roma, sul piano della storia del culto dei santi significa entrare in quella che è stata definita la "questione dei due Valentini", in quanto non si può fare a meno di richiamare un altro san Valentino, quello di Terni, che condivide con il romano oltre al nome anche la data dell'anniversario e la localizzazione del centro di culto sulla stessa via consolare, la Flaminia, al 64° miglio, mentre Valentino di Roma lo ha al 2° miglio. La questione è tanto complessa da avere assunto il valore paradigmatico di alcuni dei tanti problemi che emergono affrontando la storia di un santo e del suo culto, quali il possibile sdoppiamento di un santo in due santi distinti, il rapporto tra le diverse fonti letterarie, il valore delle fonti archeologiche, questioni calendariali e di patronato[6].

[5] Ovviamente tali cartigli non costituiscono la documentazione ufficiale della ricognizione delle reliquie che avrebbe dovuto accompagnarle, forse recuperabile nell'Archivio del Duomo di Monselice. I cartigli sono venticinque e il loro testo si può leggere in C. CORRAIN, V. TERRIBILE WIEL MARIN, F. MAYELLARO, *Ricognizione dei corpi santi della chiesa di S. Giorgio in Monselice (Padova)*, Monselice 1989, pp. 19-20: quello relativo a san Valentino martire è il n. 13 a p. 20 e recita: «S. Valentini m. – Extractum ex caemeteriis almae Urbis, a Sacra Congregatione Rituum approbatum». Per una messa a punto sulla ricognizione dei Corpi Santi nel santuario di Monselice rimando al saggio di M. PANETTO e V. TERRIBILE WIEL MARIN in questo volume.

[6] Se ne veda la trattazione nella prima delle *Cinq leçons sur la méthode hagiographiques* di H. DELEHAYE, Bruxelles 1934, pp. 7-17, trad. it. in S. BOESCH GAJANO, *Agiografia altomedievale*, Bologna 1976, pp. 49-56, in partic. pp. 54-55.

Valentino di Roma

Nella notizia su papa Giulio I (337-352) presente nel *Catalogo liberiano*, una raccolta di biografie dei vescovi di Roma fino al 352[7], si legge il riferimento a varie costruzioni di basiliche promosse dal papa, tra cui quella chiamata di Valentino al secondo miglio della via Flaminia:

> Hic multas fabricas fecit: basilicam in via Portuense miliario III, basilicam in via Flaminia, mil. II, quae appellatur Valentini, basilicam Iuliam quae est regione VII iuxta forum divi Traiani, basilicam trans Tiberim, regione XIIII iuxta Callistum, basilicam in via Aurelia, mil. III, ad Callistum.[8]

La basilica sulla via Aurelia doveva essere una basilica cimiteriale presso la tomba di papa Callisto martire, mentre si discute se quella sulla via Portuense avesse qualche connessione con la tomba del martire Felice[9]. Che anche la basilica intestata a Valentino fosse una basilica cimiteriale dedicata a un santo di nome Valentino è attestato in fonti letterarie del VII secolo come il *Liber pontificalis* nella notizia su papa Teodoro (642-649), al quale è attribuita la ricostruzione della basilica, o forse il completamento di una ricostruzione iniziata sotto il suo predecessore Onorio, come da alcuni Itinerari dello stesso secolo quali la *Notitia ecclesiarum*, il *De locis sanctis martyrum* e l'*Itinerarium Malmesburiense*[10].

[7] Il *Catalogo*, redatto in un primo tempo nel 336, poi aggiornato sotto papa Liberio (352-366) di cui indica soltanto la data di accesso, ci è stato trasmesso nel *Cronografo dell'anno 354*, raccolta di documenti storico-cronologici, illustrata e forse anche compilata da Furio Dionisio Filocalo, il futuro calligrafo delle epigrafi di papa Damaso (366-384): per questo è talvolta citato anche come *Catalogo filocaliano*: cfr. L. DUCHESNE, *Le liber pontificalis.* Texte, introduction et commentaire, I-II, Paris 1886-1892, vol. I, pp. VI-X; A. DI BERARDINO, *Cronografo del 354*, in ID. (a cura di), *Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, II, Roma 2006, coll. 1305-1307. La dedica del *Cronografo* è a un personaggio di rango di nome *Valentinus*, cristiano, da identificare forse con l'omonimo promosso nel 359 a *dux Illyrici*, e (o al) *consularis Piceni* attestato nel 365: cfr. *Valentinus I in* CH. PIETRI (†) et L. PIETRI (sous la direction de), *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, 2. *Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, vol. 2, Rome 2000, pp. 2025-2026

[8] DUCHESNE, Le *Liber pontificalis*, cit., I, p. 9: il testo è propriamente quello restituito dall'editore in base al testo del *Cronografo* confrontato con i prestiti del *Liber pontificalis* (cfr. *ivi*, p. 8).

[9] Cfr. V. FIOCCHI NICOLAI, *Il culto di S. Valentino tra Terni e Roma: una messa a punto*, in G. BINAZZI, *L'Umbria meridionale fra Tardo-Antico ed Altomedioevo,* Atti del convegno di studio (Acquasparta, 6-7 maggio 1989), Santa Maria degli Angeli, Assisi 1991, p. 171.

[10] FIOCCHI NICOLAI, *Il culto di S. Valentino*, cit., pp. 168-169, in cui sono anche riportati i testi indicati.

I lavori di scavo del complesso cimiteriale della via Flaminia iniziati alla fine del secolo XIX da Orazio Marucchi e continuati verso la metà del secolo appena trascorso hanno portato alla scoperta di rilevanti testimonianze a conferma del fatto che già a partire dal IV secolo la basilica era il centro del culto di san Valentino[11]: un frammento di epigrafe in caratteri filocaliani, quindi attribuibile alla collaborazione tra papa Damaso e il calligrafo Furio Filocalo tra il 366 e il 384, di cui purtroppo non è possibile ricostruire il testo; un altro frammento in caratteri semifilocaliani, risalenti all'epoca di papa Siricio (384-399), in cui si legge in modo inequivocabile l'inizio della parola SEPULC(rum) e nella linea sottostante il riferimento a un *presbiter instans*; altre due epigrafi di semplici defunti, la prima che dal Marucchi era stata ascritta al V secolo, oggi perduta, in cui compare il nome del *medicus Pastor*, la seconda, riportabile al IV-V secolo, riferita ad una sepoltura *ad domnum Valentinum*, (il nome del martire, pur frammentario, è stato giudicato di sicura ricostruzione) e in cui si accenna a un refrigerio *tibi V(alentinus)*; e infine almeno una iscrizione, datata al 359, fortunatamente trascritta prima della sua perdita, in cui si faceva riferimento a una defunta di nome Veneriosa nata a Terni.

Un'interpretazione completamente diversa delle origini della basilica fatta costruire da papa Giulio I è invece quella sostenuta da Agostino Amore in diversi suoi contributi[12] nell'ambito della dibattuta "questione dei due Valentini" su cui torneremo più avanti. L'argomentazione dello studioso francescano si basa essenzialmente sul fatto che nella notizia del *Catalogo liberiano* il nome del titolare della basilica sulla via Flaminia non fosse preceduto da un epiteto che lo qualificasse come martire, santo o beato, mentre già a partire dal IV secolo le basiliche dedicate a un martire si distinguono con titoli del genere (*beatus*, *martyr*, *sanctus*) da quelle il cui eponimo è quello del costruttore o del benefattore che se ne è accollato le spese[13]. Valentino, appunto, sarebbe stato

[11] Per un esame di queste epigrafi si veda FIOCCHI NICOLAI, *Il culto di S. Valentino*, cit., pp. 170-175; G.N. VERRANDO, *Reciproche influenze tra Roma, il Martirologio e Passionario umbro*, in BINAZZI, *L'Umbria meridionale*, cit., p. 105.

[12] A. AMORE, *S. Valentino di Roma o di Terni?*, «Antonianum», 41 (1966), pp. 260-277; *I martiri di Roma*, Roma 1975, pp. 13-16; *La questione agiografica di S. Valentino*, in G. PASSARELLI (a cura di), *Il santo patrono nella città medievale: il culto di S. Valentino nella storia di Terni*, Atti del Convegno di studio (Terni, 9-12 febbraio 1974), Roma 1982, pp. 15-36.

[13] AMORE, *San Valentino*, cit., p. 272.

piuttosto il benefattore che avrebbe sovvenzionato papa Giulio per la costruzione della basilica al secondo miglio della Flaminia, forse proprio il *Valentinus* dedicatario del *Cronografo dell'anno 354*[14]: successivamente, per un processo ben documentato a partire dal V e per tutto il VI secolo per i fondatori delle chiese di Roma i cui nomi comparivano nella titolazione delle medesime, anche Valentino fu considerato un santo. Quanto alle iscrizioni ritrovate nel cimitero sulla via Flaminia, Amore insiste sul carattere prevalentemente congetturale di certe ricostruzioni, osservando che l'epigrafe in cui si fa riferimento al *medicus Pastor*, e in cui si legge la frase «addetur et tibi Valentini gloria», se il nome richiamato allude al martire, tradirebbe che l'erronea interpretazione sulla personalità del titolare della basilica era stata già avanzata[15].

Le argomentazioni e la tesi stessa di Amore si prestano a diversi rilievi. Se da una parte è corretto il richiamo ad una certa prudenza nel basarsi su ricostruzioni congetturali, come quelle delle epigrafi del cimitero della Flaminia, dall'altra lo studioso adduce soltanto una testimonianza di poco posteriore al *Catalogo liberiano* relativa all'uso di *sanctus* per caratterizzare il martire titolare di una chiesa[16], mentre la maggior parte delle altre risale al V e al VI secolo[17]. Nella stessa notizia del *Catalogo liberiano* sulla costruzione di basiliche da parte di papa Giulio I, la basilica al terzo miglio della via Aurelia è detta «ad Callistum», e senza dubbio qui si tratta, come si è detto, del papa e martire Callisto, che l'autore della notizia non sente la necessità di definire come tale[18]. D'altra parte il titolo di *domnus* riferito a *Valentinus* nell'iscrizione del IV-V secolo sopra menzionata è quello riservato ai santi, e il *refrigerium* cui si fa riferimento era una pratica che si compiva esclusivamente presso la tomba di un martire[19]. Come è possibile che a distanza di non più di trent'anni dalla dedica del *Cronografo dell'anno 354* a Valentino, quest'ultimo sia stato considerato un martire?[20] Infine, e soprattutto, l'ipotesi dell'identificazione

[14] Cfr. *supra*, nota 7.

[15] AMORE, *San Valentino*, cit., p. 276.

[16] *Ivi*, p. 272 e *ivi* nota 3, relativamente alla basilica di santa Agnese, «ad sanctam Agnetem», nell'*Epistola* I, della *Collectio Avellana*.

[17] *Ivi*, pp. 272-276.

[18] *Ibid.*; cfr. FIOCCHI NICOLAI, *Il culto di S. Valentino*, cit., pp. 170-171.

[19] VERRANDO, *Reciproche influenze*, cit., p. 105.

[20] Cfr. *ibid.*; R. GIORDANI, *Gli studi di archeologia cristiana in Umbria*, in *Umbria cristiana. Dalla diffusione del culto al culto dei santi (secc. IV-X)*, Atti del convegno internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 23-28 ottobre 2000), Spoleto 2001, pp. 271-282, in partic. p. 276.

di Valentino con un semplice *sponsor* privato della chiesa sulla Flaminia crea difficoltà, in quanto non sono note costruzioni basilicali in ambito funerario per intervento e in onore di un privato, slegate da un culto di martire[21].

Quello che sorprendentemente manca, in relazione a Valentino di Roma, è la sua menzione con la data dell'anniversario nei più antichi calendari, cioè tanto nella *Depositio martyrum* della Chiesa di Roma, risalente alla prima metà del IV secolo e trasmessaci dal *Cronografo dell'anno 354*, quanto nel *Martirologio Geronimiano*, un sorta di calendario della Chiesa universale attribuito falsamente a san Girolamo, compilato verosimilmente tra il 431 e il 450, nel quale invece si trova la menzione di Valentino di Terni alla data del 14 febbraio, quella che a partire forse già dal VI secolo si troverà poi associata anche a Valentino di Roma.

Davvero non si sa come spiegare l'assenza di Valentino nella *Depositio martyrum*, compilata probabilmente nel 336, cioè a ridosso dell'avvento di quel papa Giulio che avrebbe promosso la costruzione della basilica valentiniana sulla via Flaminia[22]. Il *Martirologio Geronimiano*, nel più antico dei manoscritti che ce lo trasmette e che da solo ne costituisce la prima famiglia, riporta chiaramente al primo, posto sotto la data del 14 febbraio, la commemorazione di Valentino di Terni. È vero che non si può «fondare un giudizio di anteriorità sui due Valentini sui latercoli di un documento così raffazzonato» come il *Geronimiano* alla data del 14 febbraio, ma non mi sembrano convincenti le ipotesi di Verrando quando si chiede se nel *Valentinus* attribuito all'Africa negli ultimi latercoli dello stesso testo, seguito dalla menzione della via Flaminia, non si debbano vedere le aggiunte di un più tardo rimaneggiatore sulla scia dell'emergente figura del Valentino romano[23].

[21] FIOCCHI NICOLAI, *Il culto di S. Valentino*, cit., pp. 171; così anche VERRANDO, *Reciproche influenze*, cit., p. 105.

[22] Cfr. V. SAXER-STEPHAN HEID, *Depositio episcoporum-Depositio martyrum*, in DI BERARDINO, *Dizionario Patristico*, cit., I, Roma 2006, coll. 1370-1372: si veda anche R. AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources – ses méthodes – son histoire*, Paris 1953 (rist. Bruxelles 2000), pp. 15-16.

[23] VERRANDO, *Reciproche influenze*, cit., p. 106. La ripetizione del nome di *Valentinus* riferito a un martire africano e la menzione della Flaminia compaiono negli ultimi latercoli del 14 febbraio anche in due dei tre manoscritti del *Geronimiano* che ne costituiscono la seconda famiglia: per una sinossi dei tre testi si veda I.B. DE ROSSI - L. DUCHESNE, *Martyrologium Hieronymianum ad fidem codicum adiectis prolegomenis*, in *Acta Sanctorum Novembris*, II, 1, Bruxellis 1894, p. [20]. I riferimenti a

Al VI secolo si fa risalire la composizione della *Passione di Maris, Marta, Audiface e Abacuc*, martiri presso Boccea al tredicesimo miglio della via Cornelia[24]. I quattro protagonisti vi figurano come una famiglia di origine persiana – Maris e Marta sarebbero i genitori di Audiface e Abacuc – recatisi a Roma sotto l'imperatore Claudio (si tratta di Claudio II detto il Gotico, 268-270) per venerare gli Apostoli. Durante la persecuzione dei cristiani indetta dall'imperatore, essi assistono i fratelli di fede incarcerati e danno sepoltura ai martiri, unendosi poi a un gruppo di fedeli che si riuniscono attorno al vescovo Callisto. Nella *Passione* ha una parte di rilievo la figura del prete Valentino, uomo venerabile, anche se la sua vicenda non ha un rapporto diretto con quella dei protagonisti. Valentino, arrestato, imprigionato e interrogato dallo stesso imperatore Claudio, si rifiuta di ripudiare la sua religione e quasi convince l'imperatore ad accettare la fede cristiana, ma alla fine Claudio, messo sull'avviso dal prefetto Calpurnio, cambia parere e lo consegna proprio al prefetto perché decida la sua sorte. Calpurnio lo affida a un suo ufficiale, il *princeps* Asterio. Questi lo porta nella sua dimora: Valentino, entrando, prega Dio ad alta voce perché doni a tutta la casa la conversione e la luce. Asterio ascolta la preghiera e, sorpreso dall'invocazione della luce, si dice disposto a credere se Valentino guarirà dalla cecità la sua figlia adottiva, che da due anni ne è stata colpita. Presentatagli la figlia di Asterio, Valentino pronuncia una preghiera e impone le mani sugli occhi della giovane invocando Cristo, vera luce, di portarle la luce. Gli occhi della giovane si aprono, Asterio si converte, e con lui quarantasei persone, uomini e donne della sua casa. Tutti sono battezzati dal vescovo Callisto. Anche i quattro persiani si uniscono ad Asterio. Claudio, venuto a conoscenza della conversione di Asterio, lo fa arrestare con tutta la sua famiglia e i quattro persiani, inviandoli ad Ostia per essere processati dal giudice Gelasio. Asterio e i suoi familiari dopo varie torture, l'esposizione alla fiere che non li toccano, e la condanna a un rogo che si spe-

Valentinus e alla Via Flaminia possono essere quelli a Valentino di Terni, come infatti intende DELEHAYE nella ricostruzione della notizia originale relativa a quest'ultimo, cfr. più avanti, p. 22: i numerali che compaiono nel contesto della notizia secondo i manoscritti della seconda famiglia del Geronimiano terminano con le cifre IIII, e ciò fa pensare che il testo sottostante alludesse al 64° miglio della Flaminia corrispondente alla città di *Interamna*.

[24] La Passione è pubblicata in *Acta Sanctorum Ianuarii*, II, Antverpiae 1643, pp. 214-219 (testo pp. 216-219); cfr. G.D. GORDINI, *Mario, Marta, Audiface e Abaco*, «Bibliotheca Sanctorum», VIII (1967), coll. 1186-1188.

gne, sono decapitati fuori dalle mura di Ostia il 18 gennaio. Valentino è condannato a morte e subisce la decapitazione il 14 febbraio sulla via Flaminia: i suoi resti, raccolti dalla matrona Savinilla, sono sepolti nel luogo stesso del supplizio. La Passione riferisce infine il processo e l'esecuzione dei persiani il 20 gennaio al tredicesimo miglio della via Cornelia (corrispondente all'attuale località di Boccea): Marta è costretta ad assistere a varie torture cui sono sottoposti il marito e i figli, ai quali sono mozzate le mani prima di essere decapitati. Marta è gettata in un pozzo. La matrona Felicita recupera i corpi dei quattro martiri e li seppellisce in una sua proprietà. La Passione è riassunta da Beda († 735) nel suo *Martirologio* sotto la data del 14 febbraio, la prima volta in cui in un martirologio è registrata la commemorazione di Valentino di Roma oltre a quella di Valentino di Terni[25].

A detta di tutti gli studiosi, la Passione non ha alcun valore storico, a cominciare dalla circostanza della persecuzione voluta dall'imperatore Claudio, di cui non si ha alcuna notizia. Si tratta di un racconto edificante, inteso a dare una vicenda ad alcuni martiri venerati in varie località degli immediati dintorni di Roma. Se la passione, ivi compresa la sezione su Valentino, è del VI secolo e l'indicazione della data del martirio appartiene alla sua redazione originale, avremmo qui la prima attestazione dell'anniversario di Valentino di Roma al 14 febbraio[26]. Alla stessa data, che corrisponde a quella in cui il *Martirologio Geronimiano* commemora Valentino di Terni, alcuni sacramentari del VII secolo riportano formulari liturgici relativi alla commemorazione di un Valentino che si può ipotizzare sia quello di Roma, trattandosi di libri liturgici di origine romana[27].

[25] Cfr. J. DUBOIS - G. RENAUD, *Édition pratique du Martyrologe de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus,* Paris 1976, p. 123.

[26] Ricordo qui la suggestiva ipotesi di Verrando, secondo cui la predetta Passione sarebbe stata composta all'epoca di papa Vigilio (540-555) il quale aveva come vicario un Valentino vescovo di Silva Candida, nei cui pressi si trova Boccea, al quale erano state mozzate le mani per ordine di Totila – supplizio a cui nella Passione sono sottoposti Maris con i due figli – e che forse si era ritirato in quella località.

[27] Soltanto nel *Sacramentario gelasiano* il 14 febbraio Valentino è celebrato insieme a Vitale di Spoleto e Felicola di Roma, martiri il primo di Spoleto, la seconda di Roma sulla via Ardeatina, martiri che il *Geronimiano* commemora alla data del 14 febbraio: in tal caso si può ipotizzare una dipendenza dal *Martirologio geronimiano,* e quindu l'identificazione di questo Valentino con il martire ternano: cfr. VERRANDO, *Reciproche influenze,* cit., pp. 108-109.

Valentino di Terni

La più antica notizia sul culto di Valentino di Terni alla data del 14 febbraio è quella che si legge nel *Martirologio Geronimiano*. In base alle due famiglie di manoscritti che lo rappresentano, la formulazione della originale commemorazione di Valentino a Terni sotto la data del 14 febbraio è così restituita da Hippolyte Delehaye, il quale non esita a parlare di un contesto letterario miseramente corrotto e stravolto:

> Interamne via Flaminia miliario LXIIII natale Valentini.[28]

Del santo non si dice null'altro, nemmeno relativamente al suo eventuale grado ecclesiastico: è probabile che si trattasse di un martire, quali sono la maggior parte dei santi elencati nel *Geronimiano*. Centro del culto di Valentino a Terni è oggi l'omonima basilica a circa un miglio a sud della città, ricostruita totalmente nella prima metà del XVII secolo sui resti di una precedente basilica medievale, già attestata nell'VIII secolo nella notizia su papa Zaccaria (741-752) del *Liber pontificalis*[29]. La basilica medievale[30] era stata edificata presso un'area cimiteriale del IV secolo, forse già utilizzata anteriormente per la sepoltura di pagani, eventualmente anche di cristiani. Le iscrizioni cristiane datate si pongono tra il 366 e il 526. Alcune di esse si riferiscono a personaggi di un certo rilievo della locale gerarchia ecclesiastica o più in generale della comunità: forse erano vescovi l'*Homobonus* di un'epigrafe della fine del IV o degli inizi del V secolo, e un anonimo *vir sanctus* celebrato in un'epigrafe del 468, mentre era probabilmente la moglie (o la madre?) di un vescovo la *venerabilis femina* che è chiamata *episcopa* nell'iscrizione del 526. È una *onesta femina*, e di famiglia evidentemente benestante, la *Neruina Heuresia* moglie di un *Crispinus* il quale aveva provveduto anche al sepolcro per la figlia e per se stesso: ed è *vir laudabilis* il *Geniatus* ricordato

[28] DELEHAYE, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem Henrici Quentin O.S.B.* (*Acta Sanctorum Novembris*, tomi II Pars posterior), Bruxellis 1931, p. 92 n. 1. La commemorazione di Valentino di Terni ricorre nel *Geronimiano* anche alla data del 14 aprile (*XVI Kal. Mai.*), per una evidente confusione con quella del 14 febbraio (*XV Kal. Mart.*): cfr. *ivi*, pp. 189 e 190 n. 8.

[29] DUCHESNE, *Le Liber pontificalis*, cit., I, pp. 427-428.

[30] Per i dati che seguono mi baso su R. GIORDANI, *Gli studi di archeologia cristiana*, pp. 280-282, e soprattutto ID., *San Valentino e l'area cimiteriale* valentiniana *di Terni*, in V. PIRRO, *San Valentino Patrono di Terni*, Atti del Convegno di studio (Terni, 27-28 febbraio 2004), Terni 2009, pp. 161-176.

in una epigrafe del 511. L'impressione che si trattasse di un'area cimiteriale utilizzata anche dai ceti elitari della città è confermata anche dalla presenza di sarcofagi decorati con temi di carattere cristiano, oggetti costosi e di lusso.

Nelle epigrafi cristiane dell'area non si è trovato alcun riferimento a una sepoltura *in loco* del Valentino cui rimanda il *Geronimiano*. Eppure le esigenze del culto, attestato verso la metà del secolo V da questo martirologio, presuppongono l'esistenza di una memoria funebre e di qualche struttura monumentale, sulle quali si possono fare soltanto ipotesi, anche quella di una «tutt'altro che improbabile basilica paleocristiana [...] costruita a suo tempo in relazione al sepolcro venerato», con cui potrebbe identificarsi la basilica medievale variamente restaurata[31]. La basilica medievale è andata perduta durante i successivi restauri della prima metà del XVII secolo. Dalle relazioni del ritrovamento del presunto corpo di san Valentino nel 1605 veniamo a sapere che essa aveva una cripta semianulare, in cui il presunto sepolcro del santo fu identificato in quello posto in corrispondenza dell'altare: esso era circondato da altre sepolture ritenute di martiri, in cui si vollero ravvisare Procolo, Efebo e Apollonio, discepoli di Valentino nel racconto della sua Passione. Le reliquie attribuite a Valentino si trovavano in un sarcofago di piombo posto in una cassa di lastre di marmo di reimpiego. Subito dopo il ritrovamento le presunte reliquie di Valentino furono riposte nella cattedrale di Terni, e solo nel 1618 furono riportate nella basilica dedicata al santo.

È opportuno ricordare che, a detta degli studiosi qui più spesso citati, qualche ulteriore lume sul culto di Valentino di Terni, ma in generale anche sulla questione dei due Valentini, potrebbe venire da indagini sul sito della basilica medievale ternana[32].

Abbiamo già fatto riferimento alla Passione di Valentino di Terni[33]. In questa, dopo un breve prologo in cui si celebrano le virtù morali e taumaturgiche del *beatus vir* Valentino vescovo di Terni, il racconto prende le mosse dall'ateniese Cratone, residente

[31] GIORDANI, *San Valentino*, cit., pp. 168-169.

[32] FIOCCHI NICOLAI, *Il culto di S. Valentino*, cit., p. 166; GIORDANI, *Gli studi di archeologia*, cit., p. 286; ID., *San Valentino*, cit., p. 166.

[33] Pubblicata in *Acta Sanctorum Februarii* II, Antverpiae 1658, pp. 756-757: comunemente si parla di Passione, ma l'editore Godefroid Heskens la pubblica come *Vita*, sulla base dei manoscritti utilizzati e dell'edizione di BONINUS MOMBRITIUS, *Sanctuarium*, Mediolani s.d., pp. 343-344; cfr. ID., *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*,

a Roma, dove ospita i concittadini Procolo, Efebo e Apollonio, venuti nella città per i loro studi. Cratone ha un unico figlio, Cheremone, anch'egli studente, colpito da una malattia per cui si è tutto curvato su se stesso, al punto da avere la testa posta tra le ginocchia: i medici di Roma non hanno potuto far nulla in suo aiuto. Cratone viene a sapere che Valentino, ternano e vescovo della sua città, ha già curato una persona afflitta dalla stessa malattia, e lo manda a chiamare, sperando nella guarigione di Cheremone. Valentino, giunto a Roma, assicura Cratone che, se vuole, suo figlio sarà guarito. Cratone promette la metà dei suoi beni, ma Valentino specifica che quanto chiede è che Cratone si converta alla fede cristiana abbandonando gli idoli. Alle obiezioni di Cratone, Valentino spiega con esempi tratti dalla Bibbia che si può essere salvati dalla malattia e dalla morte per la fede di altre persone. Convinto, Cratone afferma di credere nel Dio predicato da Valentino. Ma il vescovo ribatte che la fede deve essere accompagnata dalle opere, cioè dalla rinuncia agli idoli e dal battesimo, e prosegue con una sintetica catechesi sulla nascita di Gesù da una vergine, sui miracoli da lui compiuti, la passione, la morte e l'attesa della seconda venuta, chiedendo in cambio della guarigione di Cheremone la conversione di Cratone con tutta la sua famiglia. Cratone con la moglie e tutta la casa, compresi i suoi ospiti ateniesi, promettono di credere se Cheremone sarà guarito. Valentino si fa preparare una cella in cui si rinchiude con il giovane, impone un giorno di silenzio, stende a terra il suo cilicio su cui pone Cheremone e prega per tutta la notte. Verso mezzanotte si fa una gran luce, tanto che quanti stanno fuori della cella pensano che vi si sia acceso un fuoco. Dopo un'ora il giovane si alza guarito, e comincia a lodare Dio. I genitori chiedono a Valentino di aprire la porta, ma il vescovo risponde che potrà farlo solo quando avrà terminato le preghiere e gli inni previsti. Solo dopo l'aurora la porta si apre, e Valentino restituisce il figlio ai genitori: Cratone e tutti i suoi familiari ricevono il battesimo, Cheremone e i tre giovani ateniesi si fanno discepoli di Valentino. Anche altri studenti si convertono, tra cui Abbondio, figlio del prefetto Placido. I senatori sono indignati da queste conversioni, e fanno arrestare e fustigare il vescovo: data la sua fermezza nella fede, Valentino

Parisiis 1910, Parisiis 1923, pp. 623-625 e 752), anche se essa termina con le decapitazione di Valentino, e successivamente quella dei suoi discepoli Procolo, Efebo e Apollonio che ne hanno trasportato il corpo da Roma a Terni.

è decapitato per ordine del prefetto Placido in piena notte. Procolo Efebo e Apollonio trasportano di notte il suo corpo a Terni e lo seppelliscono poco lontano dalla città, dove si trattengono, lodando Dio in veglie quotidiane. Il consolare Leonzio, dopo un processo celebrato di notte per timore dei loro sostenitori tra la popolazione, li condanna alla decapitazione, e fugge. Abbondio seppellisce i tre martiri vicino al corpo di Valentino.

Anche questa Passione, anteriore al *Martirologio di Beda* in cui è riassunta[34], senza riferimenti cronologici e a fatti esterni (nulla ci dicono i nomi del prefetto Placido e del consolare Leonzio) non offre alcun elemento sulla vicenda del protagonista[35]. Essa tuttavia, come di norma avviene, può informarci sull'immagine ideale del santo nell'ottica del suo autore e del pubblico per cui l'ha scritta. In questa Passione la funzione del protagonista è quella di colui che compie positivamente il bene, con la predicazione e i miracoli, non quella del martire che si oppone ai persecutori e resiste ai tormenti[36], e su questa linea si è specificato meglio l'apporto nella Passione della spiritualità monastica: il santo fa guarire Cheremone chiedendo il silenzio di un giorno intero, chiudendo la porta della cella in cui si è ritirato con il giovane malato, ad indicare la necessità della separazione dal mondo, il cilicio su cui depone Cheremone è una veste penitenziale, su cui egli stesso soleva pregare, la porta della cella non è riaperta prima che si sia conclusa la recita delle preghiere e degli inni prescritti. Si tratta inoltre di una spiritualità che si pone in contrapposizione con la cultura profana: Valentino riesce a ottenere la guarigione di Cheremone nella quale i medici di Roma hanno fallito; dopo il miracolo e il battesimo Cheremone non si vuole più separare da Valentino, Procolo Efebo e Apollonio, seguiti poi da una moltitudine di altri studiosi, lo seguono, abbandonando le umane lettere[37].

[34] Cfr. *supra*, nota 25.

[35] AMORE, *San Valentino*, cit., p. 264: «Se l'esistenza storica e la personalità del martire Valentino dovessero ritenersi unicamente sull'autorità di questa *passio*, ci sarebbe proprio da disperare».

[36] S. BOESCH GAJANO, *Martiri, vescovi e monaci: linee di sviluppo dell'agiografia umbra dell'alto medioevo*, in PASSARELLI, *Il santo patrono*, cit., pp. 178-179; VERRANDO, *Reciproche influenze*, cit., pp. 107-108.

[37] Sui caratteri specifici di questo testo cfr. E. PAOLI, *L'agiografia umbra altomedievale*, in *Umbria cristiana*, cit., pp. 479-529, in partic. pp. 519-523; M. DONNINI, *Strutture letterarie dell'agiografia umbra*, *ivi*, pp. 531-552, in partic. pp. 542-547 (anche sugli aspetti letterari); E. SUSI, *Monachesimo e agiografia in Umbria*, *ivi*, pp. 569-605, in partic. pp. 594-596, e più di recente ancora E. PAOLI, Spiritalis scientia, *taumaturgia e predicazione nella* Vita Sancti Valentini *(BHL 8460)*, in P. PELLEGRINI (a cura di), *Storia,*

La *Passione di Valentino di Terni* non è senza rapporto con il racconto su Valentino di Roma nella *Passione di Maris, Marta, Audiface e Abacuc*, non però nel senso di una dipendenza di quest'ultima da quella di Valentino di Terni, come voleva Francesco Lanzoni[38], ma come anche a me appare più evidente, in senso contrario, e più di quanto non si sia affermato: non mi sembra infatti che l'autore della Passione di Valentino di Terni pur conoscendo i caratteri del Valentino romano creato dalla Passione di Maris e Marta non disponesse dello scritto o rifiutasse di prenderlo a modello[39], ma che invece ne abbia rielaborato e trasformato alcuni aspetti in una diversa temperie spirituale e ad un ben altro livello stilistico[40]. Valentino di Roma è un prete, quello di Terni è un vescovo; il miracolo del prete romano è preceduto da una lunga preghiera, quello del vescovo di Terni da un'articolata catechesi; il miracolo di guarigione diventa nei due racconti la premessa di varie conversioni, che si concludono nel primo caso con il martirio, nel secondo con l'adesione alla scelta monastica, allusa più che esplicitata, del Valentino vescovo. Un altro elemento da tenere in considerazione, non per la vicenda di Valentino di Terni ma per il legame quasi fatale che lega anche la creazione letteraria del suo personaggio alla città di Roma e all'omonimo presbitero e martire locale, è che il vescovo di Terni si reca a Roma per compiere il miracolo, vi subisce il martirio come il presbitero Valentino, ma il suo corpo da Roma ritorna a Terni. Si direbbe che se con la Passione di Valentino di Terni, composta dopo quella di Maris e Marta, i due santi omonimi acquistano identità distinte, anche sul piano letterario essi restano in qualche modo collegati tra loro nel comune riferimento a Roma, dove entrambi muoiono martiri.

La questione dei due Valentini: vecchie e nuove ipotesi

Le ultime considerazioni ci riportano alla questione dei due Valentini di cui parlavo all'inizio, cui accennerò per sommi capi, soffermandomi soprattutto sugli ultimi sviluppi. Commentando

archeologia e arte nell'Umbria meridionale, Studi in memoria di Cinzia Perissinotto, Perugia 2009, pp. 67-78, che non ho potuto utilizzare per questo contributo.

[38] F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)* [Studi e Testi, 35], pp. 406-413, vol. I, in partic. pp. 411-412.

[39] Così VERRANDO, *Reciproche influenze*, cit., p. 107, che pure ritiene posteriore la *Passione di Valentino* vescovo di Terni a quella di Maris e Marta.

[40] Su questo aspetto, che qui non posso affrontare, si veda G. DONNINI, *Strutture letterarie dell'agiografia umbra*, in *L'umbria cristiana*, cit., pp. 531-532, in partic. pp. 542-547.

nel 1931 la notizia su Valentino di Terni nel *Martirologio Geronimiano*, Hippolyte Delehaye richiamava il culto di Valentino di Roma attestato alla stessa data, ma in fonti posteriori, proponendo tre ipotesi: che siano esistiti due distinti Valentini, o solo il Valentino di Terni il cui culto si sarebbe esteso a Roma, oppure, al contrario, il solo Valentino di Roma, il cui culto si sarebbe esteso a Terni, nell'una o l'altra di queste due ultime eventualità con la traslazione di reliquie dalla sede originaria a quella secondaria. Sulla prima ipotesi Delehaye osservava che non sembrava verosimile, non potendosi dimostrare con argomenti sicuri l'esistenza di due santi distinti con lo stesso nome, venerati nello stesso giorno e in due luoghi della stessa via consolare, dovendosi escludere la testimonianza delle relative Passioni composte quando già a Roma e a Terni esistevano le rispettive basiliche dei due martiri. Quanto alle due rimanenti ipotesi, il bollandista ricordava che lui stesso insieme ad altri autori si era pronunciato in un primo tempo sull'anteriorità del culto di Valentino di Terni in ragione dell'autorevole testimonianza del *Geronimiano*, ma che poi si era ricreduto tenendo conto delle testimonianze archeologiche del culto di Valentino di Roma[41].

Questa impostazione del problema è restata indiscussa fino a che Agostino Amore a partire dalla metà degli anni Sessanta del secolo scorso, non respinse l'assunto che la basilica romana sulla Flaminia fosse dedicata a un martire di nome Valentino, e non piuttosto a un benefattore di tal nome, poi considerato un martire. La tesi di Agostino Amore, basata essenzialmente su una sua particolare interpretazione della notizia del *Catalogo liberiano* sulle fondazioni basilicali di papa Giulio I, forniva una spiegazione del silenzio delle più antiche fonti calendariali sul culto di Valentino di Roma, ma abbiamo visto come egli non abbia saputo o voluto dare il giusto valore alle testimonianze archeologiche ed epigrafiche relative al cimitero e alla basilica romana.

Oggi la tesi di Amore sembra definitivamente accantonata[42]. Essa tuttavia ha avuto il merito di far riaprire la discussione in due interventi di Vincenzo Fiocchi Nicolai e di Roberto Giordani, i quali, pur ammettendo che l'ipotesi più probabile sia quella pro-

[41] DELEHAYE, *Commentarius perpetuus*, cit., p. 93-94, n. 1: utile sintesi del dibattito storiografico in AMORE, *S. Valentino*, cit., pp. 260-262.

[42] Tuttavia è stata ripresa in uno degli ultimi interventi di V. SAXER, *Valentino martire*, in DI BERARDINO, *Dizionario Patristico*, cit., III, Genova-Milano 2008, coll. 5532-5533.

posta da Delehaye, hanno rivisitato altre soluzioni avanzate tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, riconducibili essenzialmente o all'ipotesi dei due Valentini, o a quella della realtà storica del Valentino di Roma, ma non escludendo certi suoi agganci con Terni, altro centro del suo culto. Quanto all'ipotesi dei due Valentini, Fiocchi Nicolai richiama quella prospettata da Orazio Marucchi, e a suo dire condivisa da Umberto Fasola, secondo cui sarebbero esistiti tanto Valentino di Roma quanto Valentino di Terni, «assimilati per motivi che sfuggono (forse perché di uno non si possedevano notizie biografiche precise) in un comune *dies natalis*»[43]. Giordani invece, da parte sua, in considerazione di una certa insistenza con cui le fonti rivendicano al Valentino interamnate la dignità episcopale, prospetta l'ipotesi che nell'area cimiteriale di Terni fosse già sepolto un vescovo di nome Valentino: con l'arrivo di reliquie dell'omonimo martire romano esse si sarebbero confuse e identificate, dando consistenza alla fi gura di un vescovo martire locale[44]. L'altra ipotesi, richiamata da entrambi gli studiosi, è quella prospettata da Enrico Josi, che suggeriva l'esistenza di un unico Valentino, oriundo di Terni o ivi dimorante, martirizzato a Roma[45].

Vorrei qui esporre alcune mie considerazioni in merito a queste nuove proposte, o riproposte di precedenti soluzioni della questione. A me sembra che Giordani dia troppo credito alle fonti che affermano la dignità episcopale di Valentino di Terni. Lo studioso non le cita, ma esse si identificano a quanto mi risulta: a) nella *Passione di Valentino*, posteriore a quella di Maris, Marta, Audiface e Abacuc e anteriore al Martirologio di Beda, dunque collocabile tra il VI secolo e gli inizi dell'VIII; b) nella tardiva *Vita di Giovenale di Narni*, ritenuta posteriore al VII secolo, in cui si legge che Giovenale avrebbe fatto costruire un oratorio in onore del santo martire Valentino vescovo[46]; c) alla *Passione di Felicia-*

[43] FIOCCHI NICOLAI, *Il culto di S. Valentino*, cit., p. 176.

[44] GIORDANI, *Gli studi*, cit., pp. 285-286.

[45] FIOCCHI NICOLAI, *Il culto di S. Valentino*, cit., p. 175; GIORDANI, *Gli studi di archeologia*, cit., p. 283.

[46] Citata da GIORDANI, *Gli studi di archeologia*, cit., pp. 282-284: sebbene lo studioso si chieda se il Valentino in questione sia quello di Terni o un suo omonimo vescovo di Amelia, il fatto che si tratti di un vescovo e martire fa propendere per l'identificazione con Valentino di Terni: il Valentino di cui si tratta in A.AMORE, *Valentino e Ilario*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XII, Roma 1969, coll. 904-905, cui GIORDANI fa riferimento a p. 283 non è un vescovo di Amelia, ma un prete e martire di Viterbo. Per la datazione della Vita di Giovenale di Narni cfr. F. CARAFFA, *Giovenale di Narni*, *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma 1955, coll. 1060-1070.

no di Foligno, oggi datata all'VIII-IX secolo, in cui si afferma che fu Feliciano a consacrare vescovo il diacono Valentino di Terni[47]. Si tratta di testi tardivi – gli ultimi due potrebbero anche dipendere dal primo –, per cui la dignità episcopale attribuita a Valentino di Terni non avrebbe ragione di essere retroproiettata agli inizi del culto di Valentino di Terni, tanto più in considerazione del silenzio del *Martirologio Geronimiano* sul grado ecclesiastico da lui ricoperto. In definitiva si può concludere semplicemente che anche Giordani, subordinatamente all'ipotesi della realtà storica del solo Valentino di Roma, non esclude quella dei due Valentini.

Quanto alla tesi dei due Valentini attribuita al Marucchi, nei termini sopra riportati con cui la riprende Fiocchi Nicolai, si presenta come una corretta, problematica e sintetica formulazione dello *status quaestionis*, indipendentemente dalle argomentazioni di Marucchi; questi infatti dava credito al racconto delle fonti agiografiche relative ai due martiri, ammettendone la realtà storica e facendone due personaggi vissuti all'epoca dell'imperatore Claudio II, martiri della stessa persecuzione, solo per concomitanza ricordati alla data del 14 febbraio, che secondo Marucchi era l'anniversario di Valentino di Roma, più tardi accolta dai cristiani di Terni per commemorare il loro vescovo, della cui data di morte si era persa la memoria in quanto sarebbe morto a Roma, mentre era più facile che a Roma si fosse conservata la memoria dell'anniversario dell'omonimo martire locale. Le argomentazioni di Marucchi, in definitiva, non danno maggior credito all'ipotesi dei due Valentini, pur sempre ammissibile nei termini problematici in cui la riassume Fiocchi Nicolai.

La tesi della realtà storica di un unico Valentino di Terni martirizzato a Roma è stata proposta de Enrico Josi per la prima volta nel 1954[48]: precedentemente anche Marucchi aveva ammesso che Valentino di Terni fosse stato martirizzato a Roma sulla base della sua Passione, ma dando per scontata anche la realtà storica di

[47] Il testo è citato da AMORE, *La questione agiografica*, cit., pp. 30-34: per la datazione della *Passione di Feliciano da Foligno* si veda PAOLI, *L'agiografia umbra*, cit., pp. 501-505.

[48] E. JOSI, *Valentino*, in *Enciclopedia cattolica*, XII, Città del Vaticano 1954, coll. 976-980; in un suo intervento del 13 gennaio 1929 di cui si fa il rendiconto in *Conferenze accademiche della società di cultori di archeologia cristiana*, «Rivista di Archeologia cristiana», VI (1929), pp. 373-374, lo studioso riteneva ammissibile la tesi dell'identificazione di Valentino di Roma con il santo omonimo venerato a Terni, non accettando però la negazione dell'esistenza del sepolcro di un san Valentino martire nella basilica del secondo miglio della via Flaminia.

Valentino di Roma[49], nell'ambito cioè della proposta di accettare per valida l'esistenza di due distinti Valentini. Si può discutere se la Passione di Valentino di Terni non conservi un'eco di questa eventualità[50], purché si tenga ben presente che la Passione rivendica alla sua città il luogo di sepoltura del vescovo, mentre tanto Josi, quanto Fiocchi Nicolai che ne ripropone la tesi, specificano che la sepoltura del martire ternano è quella romana al secondo miglio della via Flaminia. Questa soluzione assume maggiore plausibilità se non dobbiamo considerare casuale l'indizio che ci viene dall'epigrafe – ora perduta ma trascritta da Marucchi – di Veneriosa, nata *in c[ivitate] Interamniatium*, cioè a Terni, sepolta nel 359 presso la tomba del martire[51]: la testimonianza, pur se isolata, per la data di sepoltura potrebbe alludere a un legame sentito già anticamente tra il Valentino sepolto a Roma e la città di Terni, come si evince dalle altre coincidenze che legano i due martiri, sia nella data della loro commemorazione liturgica, sia, nell'elaborazione letteraria dei due racconti agiografici, relativamente a Roma come luogo del martirio.

Un aspetto che resta da determinare è la data della commemorazione del martire romano, assente in fonti anteriori al VI secolo, fino cioè alla testimonianza della *Passione di Maris, Marta, Audiface e Abacuc* in cui compare quella del 14 febbraio, ripresa poi dai sacramentari di origine romana, per i quali nel caso di formulari riferiti al martire Valentino sotto la stessa ricorrenza, è logico pensare che si tratti di Valentino di Roma[52]. Non dobbiamo però pensare che la proposizione della data del 14 febbraio per il martirio di Valentino di Roma abbia costituito, *faute de mieux*, la ripresa di quella attestata dal *Martirologio Geronimiano* per il santo di Terni. La predetta Passione, dedicata a un gruppo di martiri romani e forse in connessione a vicende e personaggi della città[53], sembra di origine romana, ed in tal caso non è pensabile che essa non rifletta, per la commemorazione di un martire romano, la tradizione locale. È dunque probabile, nell'ipotesi

[49] O. MARUCCHI, *Il cimitero e la basilica di S. Valentino e Guida archeologica della via Flaminia dal Campidoglio al Ponte Milvio*, Roma 1890, pp. 30-42, in partic. pp. 35-39.

[50] GIORDANI, *Gli studi di archeologia*, cit., p. 285: cfr. *supra* p. 28.

[51] MARUCCHI, *Il cimitero e la basilica*, cit., p. 78 n. 2; FIOCCHI NICOLAI, *Il culto di S. Valentino*, cit., pp. 174-175.

[52] Cfr. *supra*, p. 21.

[53] Cfr. *supra*, pp. 19-21.

della realtà storica del solo Valentino di Roma, che la data del 14 febbraio sia quella del suo martirio e quindi della sua commemorazione, conservatasi anche per il santo di Terni che all'epoca della composizione del *Martirologio Geronimiano* si identificava ancora con l'omonimo martire romano.

In definitiva, per rispondere alle questioni poste all'inizio, allo stato attuale delle nostre conoscenze possiamo dire soltanto che Valentino di Roma è un martire venerato in quella città già prima della metà del IV secolo, quando sul suo sepolcro fu eretta da papa Giulio I una basilica cimiteriale. La sua identità si confonde con quella di un omonimo santo, Valentino di Terni, il cui culto è documentato per la città umbra alla metà del secolo V: non si esclude che si tratti della stessa persona, martirizzata a Roma, il cui culto si sarebbe poi esteso alla città di origine, o cui era collegata la sua memoria. La vicenda di Valentino di Roma è consegnata ad una leggenda agiografica, probabilmente del VI secolo, di nessuna affidabilità sul piano storico, in cui compare come un prete e taumaturgo, martire durante l'impero di Claudio II (268-270). Nella storia del culto dei santi, Valentino di Terni – vescovo e taumaturgo secondo la sua Passione, anch'essa di nessun valore storico – ha avuto una fortuna preponderante sull'omonimo martire romano, tanto più per quella tradizione già documentata tra Medioevo ed Età moderna che ne ha fatto il patrono degli innamorati. Il Valentino di Roma di cui si conserva il corpo nel Santuario delle Sette Chiese a Monselice ha assunto implicitamente nella devozione popolare quest'ultima funzione patronale, cui si è aggiunta quella di protettore contro l'insorgere dell'epilessia tra i fanciulli, specializzazione quest'ultima di un patrocinio proprio di un altro san Valentino vescovo, patrono della diocesi di Passau, venerato in diverse località della Baviera, del Cantone dei Grigioni e del Tirolo, non meglio precisata figura di un vescovo che risulta avere avuto un culto già agli inizi del secolo VI, la cui commemorazione cade soltanto a Passau il 7 gennaio[54]: nelle altre località il 14 febbraio, anche lui assorbito in questo modo nella questione dei due Valentini, quello di Roma e quello di Terni.

[54] Cfr. K. KUNZE, *Valentino di Passau*, «Biblioteca Sanctorum», 12 (1969), coll. 890-896. Per gli sviluppi e le forme del culto di san Valentino, anche in particolare riferimento all'area veneta, si vedano in questo volume i saggi di L. MORBIATO, S. MARIN, C. BELLINATI, C. CORRAIN, A. DIANO e R. VALANDRO.

LUCIANO MORBIATO

Slittamenti devozionali postmoderni: il caso di san Valentino

> Ne' primi secoli della chiesa i cristiani facevano de' giochi simili a' Lupercali alli quindici di Febbrajo, i quali furono proibiti da Papa Gelasio.
> Michelangelo Carmeli, *Storia di Varj Costumi Sagri e Profani dagli Antichi sino a noi pervenuti*, 1750.
>
> All Valentines are not foolish.
> Charles Lamb (circa 1820)

I. Per introdurre l'argomento della mia relazione e giustificarne il titolo, mi servirò di un esempio ben noto di "slittamento", nel senso di una tradizione in perenne movimento che, come una frana, trascina nel suo corso elementi diversi e apparentemente incongrui, mentre altri ne perde, destinati forse a riemergere e a fondersi in altre frane o fiumane, più o meno composite. La tradizione cui alludo nasce nelle lande del Nord Europa celtico dalla notte di Samhain, a lungo celebrata e temuta, cantata in un frammento ossianico di Macpherson del 1759, nel quale cinque bardi descrivono la stessa notte autunnale «dull and dark» in cui «ghosts ride on the storm», quando i morti tornano a percorrere il mondo dei vivi. Come per molte altre ricorrenze del ciclo calendariale precristiano, anche questa è stata cristianizzata nell'Alto Medioevo, diventando festa di Ognissanti, Halloween (contrazione per l'originale All Hallow's Eve, letteralmente "la Vigilia di Tutti i Santi"), con il seguito della Commemorazione dei Defunti (1 e 2 novembre), senza che fosse completamente estirpata la memoria precedente con il suo retaggio inquietante. Emigranti irlandesi e scozzesi, discendenti dei celti, hanno portato nel nuovo mondo la loro cultura folklorica, tanto che in America del Nord la festa è diventata patrimonio comune che, insieme a molto altro, torna in Europa, mescolandosi, fondendosi con tradizioni spazio-temporalmente lontane eppure simili (in Sicilia, come nel mondo ispanico, il giorno dei morti è una festa popolare, con i bambini in attesa di dolci e regali dai parenti defunti). Di tali contaminazioni è difficile ma affascinante tentare di districare la matassa per trovarne il filo, il veneto *cào*, anche perché, accanto a simboli gotico-funerei consolidati, un apporto ulteriore e recente è arrivato

dall'iconografia del maghetto Harry Potter, confermando che la *popular culture*, come già faceva la cultura popolare, prende il suo bene dove capita, senza curarsi di coerenza e, men che meno, di filologia.

All'operazione di passare a qualcuno, eredi o posteri, qualcosa, materiale o immateriale, allude il termine "tradizione", ben sapendo che il passaggio lascia a sua volta delle tracce sull'oggetto trasmesso, sia che si tratti dell'adattamento di un attrezzo di lavoro sul terreno o delle mille varianti nell'esecuzione di una fiaba. Vorrei partire da alcuni appunti di ordine teorico che possono servire a individuare e comprendere i mutamenti, senza per questo imporre delle leggi ai comportamenti sociali, di cui le tradizioni sono espressione (effetto), ma anche condizione (causa)[1].

1. Alla base di ogni tradizione vi è una *sopravvivenza*, sia che si tratti di un mito di cui la comunità conserva memoria (come le imprese di un eroe fondatore nelle feste solstiziali ed equinoziali) o di un automatismo, senza riferimenti evidenti o con riferimenti divenuti equivoci (cfr. il proverbio "Tutti i nodi vengono al pettine", il cui significato morale – su una finale e inevitabile resa dei conti – è ancora trasparente, mentre l'originario contesto semantico, ormai desueto – perché attinente a una fase del lavoro di tessitura al telaio –, è sostituito dalla più banale azione del pettine sui capelli).

2. Nessuna tradizione si conserva nella forma "pura", originaria, perché su di essa si esercita una incessante *variazione*, che può essere percepita soggettivamente come arricchimento o, al contrario, come impoverimento, che avviene per contatto con altre tradizioni, cioè per contaminazione, fino ad arrivare alla sostituzione di alcune parti o dell'intera tradizione.

3. In ogni tempo, ma in modo particolarmente vistoso nella nostra epoca di accelerazione e moltiplicazione dei contatti tra le culture, la variazione si concreta come innovazione o più spesso come *invenzione* della tradizione, attraverso la disinvolta assunzione di elementi da altri campi[2].

[1] Per un inquadramento essenziale della problematica relativa alla vita delle tradizioni (e ai modi delle loro trasformazioni) rinvio a due opere recenti: J. CUISENIER, *Manuale di tradizioni popolari*, Roma 1995; P. CLEMENTE e F. MUGNAINI (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma 2001.

[2] L'allusione è all'ormai classica raccolta di saggi a cura di E. HOBSBAWM e T. RANGER, *L'invenzione della tradizione*, Torino 1987.

II. Dopo questa lunga ma necessaria introduzione, mi avventuro nell'intricato argomento che – come succede quando si toccano giacimenti folklorici accumulati da tempo, ma mai completamente depositati o resi inerti – coinvolge differenti discipline, alcune già utilizzate negli interventi che precedono e seguono, e altre tra le quali dovrò destreggiarmi, tra letteratura comparata e dialettologia, agiografia e storia della medicina popolare. Parto dalla festa di san Valentino, celebrata il 14 febbraio di ogni anno a Monselice (ma non solo), in forma di processione spontanea delle mamme (o delle nonne) che accompagnano i loro figlioletti (o i loro nipotini) lungo la salita delle scamozziane Sette Chiese (*cieséte*) fino a quella a pianta centrale dedicata a san Giorgio (il santo guerriero che continua a esserne titolare), perché possano baciare – i bambini – la teca-reliquiario, ricevere la benedizione con la reliquia di san Valentino e ritirare una chiavetta protettiva contro l'epilessia, conosciuta in dialetto padovano come "mal de san Valentin" (lontano ricordo della chiave che veniva inserita tra l'una e l'altra chiostra dei denti per impedire che, durante una crisi epilettica, il malato si tranciasse la lingua?)[3]. Si tratta di una devozione ben nota e ancora viva nel Padovano e non invaderò perciò lo spazio riservato ad altre specifiche relazioni, limitandomi a salutare la mia, ormai lontana, esperienza di bambino devoto in una chiesa della periferia cittadina. La variante di Monselice, che non viene ritenuta irriverente, è costituita dall'abbigliamento infantile che – per la coincidenza del Carnevale – trasforma i bambini in tanti Uomini-Ragno e Arlecchini, Colombine e Fatine, se non in Diavoli, protesi a posare fuggevolmente le labbra sul vetro di una cornice argentea, in attesa di ritirare un minuscolo "aggeggio" del quale ignorano la funzione.

Scorrendo da dilettante di agiografia le pagine della *Bibliotheca Sanctorum*[4], mi sono trovato di fronte a un manipolo di santi

[3] La funzionalità dell'oggetto ha finito verosimilmente per sconfinare nella simbologia, anche se di questa in particolare non si trova traccia nel *Dizionario dei simboli* di J. CHEVALIER e A. GHEERBRANT (ed. it. Milano 1986). Altra funzione, di generica protezione e non di specifico intervento, rivestono altri oggetti, come riportato da Pitrè: «In Modica, una crocina d'argento, fatta con la elemosina accattata dalla madre, era usata come preservativo della eclampsia» (G. PITRÈ, *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, Palermo 1889, vol. II, p. 179). Anche Coltro ricorda tra i rimedi dell'epilessia la *ciave de San Valentin*: «l'ammalato doveva cibarsi di pane benedetto e portare al collo una chiave acquistata con i *soldi fati de carità da 33 done maridade, un soldo a testa*» (D. COLTRO, *Santi e contadini*, Verona 1994, p. 104).

[4] Edita da Istituto Giovanni XXIII e Pontificia Università Lateranense, Roma 1972, vol. XII.

con lo stesso nome, tra i quali: Valentino, vescovo e patrono della diocesi di Passau (Baviera), festeggiato il 7 gennaio, Valentino, vescovo, martire e patrono della diocesi di Terni e Valentino, presbitero e martire di Roma, festeggiati entrambi il 14 febbraio. Nonostante la biografia di quest'ultimo si possa leggere nella incantevole *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze (XLII), secondo Agostino Amore O.F.M. [dell'Ordine dei Frati Minori] «bisogna purtroppo dire che un martire Valentino, presbitero a Roma, non è mai esistito»[5].

Ai fini della devozione popolare questo argomento appare ininfluente, dato che la verosimiglianza non è mai stata una condizione tassativa, tanto per il culto dei santi (san Gennaro *docet*) che per la diffusione delle leggende metropolitane, anche perché il presbitero romano e il vescovo di Terni sono spesso confusi, se non unificati (entrambi sarebbero vissuti nel III secolo): il vero discrimine è il culto tributato a san Valentino, motivato, come per altri santi, con la specializzazione delle funzioni protettive. Né il presbitero (che sia provata o meno la sua esistenza) né il vescovo ternano sono originariamente associati alla malattia, mentre il vescovo di Passau – trascrivo dalla voce redatta da Konrad Kunze – «era invocato come intercessore contro l'epilessia, caratteristica questa apportatagli dal Valentino romano [...] suo attributo abituale [del vescovo di Passau], come patrono degli epilettici, è un ragazzo ammalato che giace a terra» (*Biblio. Sanct.*).

Se il Valentino di Terni guarisce il figlio di un certo Cratone da un'artrosi deformante, come risulta anche da un *Passionario* aretino dell'XI secolo, quello romano, secondo Jacopo da Varazze, restituisce la vista alla figlia del prefetto che lo ha avuto in consegna dall'imperatore Claudio: per entrambi, il prodigio si esercita su giovani, anzi fanciulli, invalidi, particolare che spiega tanto l'associazione tra di loro quanto il campo d'azione taumaturgica infantile (nonché il patronato sui giovani) e la cessione della specialità oltralpe, al vescovo di Passau, con un recupero del prete nel Veneto. Quando l'invalidità del bambino, guarito da san Valentino, si sia fissata come epilessia è una ricerca che non mi risulta documentata: mi basta sottolineare che le "immaginette" (i *santini*) distribuite il 14 febbraio registrano la doppia

[5] Cfr. dello stesso l'accurata disamina dei martirologi nel saggio *S. Valentino di Roma o di Terni?*, «Antonianum», 1966 (XLI), pp. 260-77; una sintesi delle stesse pagine si può ora leggere in A. CATTABIANI, *Santi d'Italia*, Milano 1993, pp. 907-911.

protezione, esemplificata da una fanciulla bendata, inginocchiata a sinistra del presbitero, e da una madre con un bimbo in braccio, sulla destra.

L'associazione *santo-malattia* è stata a lungo diffusa nella cultura popolare, tanto da autorizzare l'etnologo e folklorista francese Arnold Van Gennep a sintetizzarla in un gruppo di «maux des saints»[6], un sintagma unico che allude tanto alla specialità del santo che alla malattia stessa, ma anche una perifrasi che è spesso espressione attenuata, se non esorcizzata (per effetto di un'interdizione o *tabù* a nominare il male). Faccio due soli esempi: il sintagma "fuoco di sant'Antonio" è ancora usato per designare una patologia come l'*Herpes zoster*, associata di recente allo *stress* (senza contare i rimedi cui molti fanno tuttora ricorso, a partire dalle "segnature" con la candela accesa, sulla base del principio della "magia simpatica" del fuoco che scaccia il fuoco, cioè il bruciore dell'infezione erpetica), mentre il "ballo di san Vito" è una dizione che raggruppa una serie di affezioni neurologiche caratterizzate da movimenti compulsivi e scomposti, come la còrea o sindrome di Sydenham, contro le quali era invocato, dal XIII secolo almeno, il martire Vito (cfr. *Legenda aurea*, LXXVII).

Illuminante a questo riguardo è il panorama di lemmi dialettali ed espressioni verbali fornito per il termine "epilessia" dalla carta omonima nell'AIS (*Atlante Linguistico Italo-Svizzero*, 1928-40, Band IV, Karte 678): nei quasi mille punti della rilevazione (effettuata nei primi decenni del secolo scorso) le attestazioni riconducibili a "epilessia" compaiono soltanto in Calabria (una regione di sostrato linguistico greco e adstrato bizantino), mentre in tutta la penisola sono sostituite da una serie di equivalenti: "convulsioni" (relativa agli effetti immediati), "brutto male", ma soprattutto: "male caduco" o "male caduto" (nelle diverse trascrizioni fonetiche). Queste convivono in singole regioni con varie associazioni di *male di* e il nome di un santo, che vanno da "mal di san Ginesio" (un'unica attestazione, al punto 511 della carta, corrispondente a Càmpori, nel comune di Castiglione di Garfagnana, una località dell'Appennino lucchese), a "mal di san Zuan (Giovanni)" in Piemonte, "male di san Donato" nell'Italia centro-meridionale (non insulare), "mal de san Valentin", infine, compattamente nel Veneto, anzi, nelle Tre Venezie, Istria compresa (nel 1910-1920), o come si dice adesso nel Nordest, con la

[6] Cfr. A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporéen*, Paris 1937-1959, t. I, vol. 8.

rigorosa delimitazione del lago di Garda verso ovest e del fiume Po verso sud. Non mi soffermo a illustrare la mappa, né a commentarla, se non per sottolineare che la diffusione del culto di san Valentino, come protettore dei bambini dall'epilessia, sembra sovrapporsi perfettamente alla zona linguistica in cui la malattia è designata principalmente "mal de san Valentin"[7].

Con l'ausilio di queste attestazioni e della toponomastica (solo per il Trentino-Alto Adige: Valle di San Valentino, San Valentino alla Muta, San Valentino in Campo...), si potrebbe evidenziare un tracciato dalla Baviera e dal Tirolo al Veneto, attraverso la Val d'Adige o altre valli minori, come è accaduto per culti (e iconografie) particolari nel corso di secoli. A san Valentino è (era) affidato un compito di profilassi anti-epilettica infantile, che altrove era svolto da altri intercessori. La devozione ancora viva ai santi o la memoria, immateriale o materiale (leggibile in documenti e monumenti), testimoniano dei medesimi meccanismi socio-culturali, tanto nel Piemonte per san Giovanni (ma a Genova è attestato il culto di un beato Gioacchino Piccolomini, servita, dal XIII fino almeno al XVII secolo: cfr. la tela di Silvestro Chiesa, già in Santa Maria dei Servi a Genova, nella quale, di fronte al torreggiante intercessore-guaritore, giace a terra un bambino che stringe tra le dita una enorme chiave, con accanto un berretto rosso, forse distintivo del "mal caduto") come in Campania, Puglia e Basilicata per san Donato (a Ripacandida numerosi pellegrini affluiscono in agosto per partecipare alla processione in onore del santo).

Queste celebrazioni locali o vernacolari, come quella di Monselice (lascio questa unica indicazione in omaggio alla città che ospita il convegno, per non dover registrare le centinaia di chiesette, oratori, altari di cui il santo è titolare nella sola diocesi di Padova[8]) sono ovviamente insidiate, da oltre un secolo, dal-

[7] L'esistenza di un "eremo di San Valentino" nei boschi del Monte di Gargnano, sulla sponda bresciana del Lago di Garda, dedicato al santo di Passau nella veste di protettore degli animali domestici, non è mai stata associata alla preservazione dall'epilessia, ma piuttosto, nel XVII secolo, alla protezione contro la peste; solo recentemente, l'escursione all'eremo è praticata anche dalle coppie di innamorati (testimonianza di Costanza Lunardi).

[8] Nelle Venezie sono ancora numerose le feste popolari (*sagre*) che si tengono nella ricorrenza di san Valentino; tra queste ricordo Artegna e Buia (Udine), Bussolengo (Verona), nella cui chiesa è conservato un notevolissimo ciclo di affreschi con *Storie* del Santo, Este, Limana (Belluno), Novacella-Varna (Bolzano), Pozzoleone (Vicenza), infine, il quartiere udinese di Pracchiuso (cfr. R. ZANOLLI, *Feste popolari*, Vittorio Veneto 2008).

lo sviluppo della diagnostica e della prevenzione sanitaria della malattia del sistema nervoso, tanto che si può azzardare che rimanga ormai la tradizione più che la devozione, al massimo la pratica della magia per contatto (labbra/reliquiario) più che delle preghiere di intercessione. La continuazione della pratica devota non esclude ovviamente la totale fiducia di genitori e nonni nella moderna medicina pediatrica e nelle sue propaggini preventive e diagnostiche, anche se in questo comportamento si potrebbe vedere un conflitto tra due modelli terapeutici, simile a quello instauratosi nel Medioevo tra la *reverentia* che imponevano i grandi santuari ufficiali e la *rusticitas* delle pratiche cultuali magiche, soprattutto contadine, ritenute dalla Chiesa pericolosamente vicine al paganesimo e per questo combattute[9].

E che succede al culto per san Valentino, vescovo e martire? A livello nazionale, negli ultimi decenni è il santo stesso che appare lacerato, dimidiato perché subisce la concorrenza di una festività, che definirei meno religiosa che laico-consumistica (senza intento moralistico, ma sintetico-descrittivo, dato che la stessa definizione può estendersi a feste come Natale e Pasqua), passata dalla denominazione di “San Valentino, festa del patrono degli innamorati” a quella acefala di “Festa degli innamorati”, la cui diffusione è garantita capillarmente e globalmente attraverso i mezzi di comunicazione (e di persuasione) di massa, dalla stampa periodica alla televisione, infarcite entrambe di messaggi pubblicitari, più o meno diretti. Come distinguere, prima, e come conciliare, eventualmente, le sovrapposizioni è la *mission impossible* cui sono dedicate le pagine che seguono .

III. Il vescovo di Terni gode di un rilancio fortunoso, grazie a una notorietà che salda insieme la devozione popolare (una sopravvivenza locale) e il *glamour* postmoderno (una innovazione globale), ma questo successo non può essere considerato merito esclusivo del Santo vescovo, né dei rettori della basilica o dell’amministrazione ternana: si tratta piuttosto di un complicato effetto *rebound* (di rimbalzo), di un’espansione che è partita, come nel caso di Halloween, dalla sponda atlantica occidentale e si è propagata fino a quella mediterranea, con uno “slittamento” che, anticipando quanto verrò esponendo, comincia dal nome, passato

[9] Il confronto tra pratiche così lontane nel tempo, ma unificate dal rapporto alto-basso, ufficiale-spontaneo, è stato stimolato dalla rilettura di P. BROWN, *Il culto dei santi. L’origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983, p. 162.

da Valentino a *valentine* (pronunciato, all'inglese, "valentain"), da nome proprio (del santo) a nome comune: di persona e di cosa. Spero che il proposito di risalire alla formazione (o, piuttosto, invenzione) di una tradizione – il patronato degli innamorati di Valentino di Terni – non venga ritenuto blasfemo o lesivo di una fama consolidata, ma legittimo e anzi salutare, dato che questa fama appare iscritta nel tempo storico e quindi ripercorribile, seppure con difficoltà.

Nella *Historia di Terni*, compilata da Francesco Angeloni e stampata a Roma da Andrea Fei nel 1646[10], di Valentino, «martire, vescovo cittadino e principale patrono di Terni», vengono illustrati la vita, i prodigi operati (la guarigione di un ragazzo, «muto e storpiato in guisa che, affatto deforme, portava il capo fra le ginocchia», è addirittura duplicata, come accade sovente per molti prodigi nelle leggende), infine il martirio, sicché l'autore conclude: «Glòriati pertanto, Città di Terni, di havere in Cielo un così fatto Santo, tuo Cittadino e Protettore», aggiungendo: «Beda, il Surio, il Martirologio Romano e altri Ecclesiastici autori, della vita e miracoli di questo Santo fanno mentione [...] e la festa li 14 Febraro se ne celebra». Nelle sue pagine non si trova il minimo accenno alla specializzazione, di cui il patrono di Terni è titolare oggi e che, per metonimia, si è comunicata alla "città degli innamorati"[11].

Ben altro argomento è addotto da F.A. Pavarin in un volume edito nel 1969, che nel capitolo *Il posto delle Leggende* cita questo brano dal «Bollettino Ufficiale della Diocesi di Terni, Narni e Amelia» (XXIV, 1969):

> Nei paesi anglosassoni e poi, via via, in altri paesi d'Europa, San Valentino, Vescovo di Terni, è considerato il Protettore degli Innamorati ed il 14 Febbraio si celebra la Festa dell'Amicizia e dell'Affetto. Narra infatti la Leggenda nata appunto nei paesi anglosassoni che San Valentino Vescovo aveva in gentile abitudine di offrire alle fanciulle e ai giovani che passavano davanti al suo chiostro, un fiore del suo giardino, divenendone così, a poco a poco, il consigliere spirituale. Tra due di questi giovani nacque un idillio benedetto

[10] La biografia di Valentino è alle pp. 248-252; l'opera è stata riedita a Pisa, ancora nel 1870.

[11] La divaricazione è totale se si confronta l'assordante *battage* dei siti che ribadiscono questa identificazione per pagine e pagine della rete Internet e l'assoluto silenzio sulla stessa che risulta dagli Atti di un convegno specifico: *Il santo patrono nella città medievale: il culto di San Valentino nella storia di Terni* (Terni 1974, ma pubblicati – non integralmente – a cura di G. PASSARELLI, Roma 1982). Nel fascicolo 105 delle "Cento città d'Italia illustrate", dedicato a *Terni. La dinamica città delle armi* (pubblicato da Sonzogno negli anni Venti), non c'era ancora il minimo accenno al patronato o al culto di Valentino.

> dal Santo Vescovo e la loro unione risultò tanto serena e felice che tutti gli altri innamorati desideravano avere la benedizione del Vescovo di Interamnia. Egli, allora, aumentando sempre più il numero delle coppie desiderose della sua benedizione, stabilì un giorno dell'anno per fare una sola benedizione nuziale. È così che un affascinante costume si propagò di paese in paese e che il Vescovo di Terni divenne il Patrono degli Innamorati.[12]

La tenue e disarmante storietta "ufficiale" sembra rimettere ai "paesi anglosassoni" la responsabilità di avere associato il vescovo di Terni a un pasticcio sentimentale, anche se vantaggioso in termini di *audience*, tanto più che, a sostegno della tesi esposta, Pavarin riporta l'autorità di Piero Bargellini, titolare di una rubrica radiofonica dedicata al "santo del giorno", andata in onda tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio dei Sessanta:

> Nei paesi anglosassoni, al di qua e al di là dell'oceano, il 14 febbraio è chiamato il *giorno di Valentino* ed è dedicato all'amore terreno tra uomo e donna, ma nella sua espressione più gentile e giovanile o, se così si può dire, primaverile. Si tratta di una remota usanza che secondo la tradizione fa capo ad un Santo vissuto 17 secoli fa. La cosa può sorprendere, non tanto per l'insolito accostamento di sacro e di frivolo, ma più che altro per il fatto che l'usanza del "giorno di Valentino" sopravvive ed è diffusa tra popolazioni protestanti.[13]

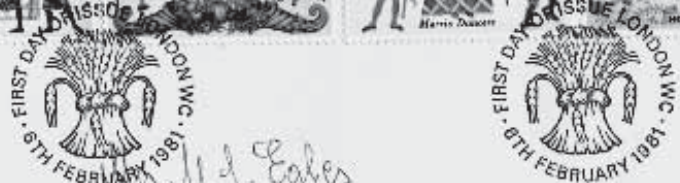
Il "giorno di Valentino" è la traduzione letterale di *Valentine's day*, un giorno che da lungo tempo non è più associato – per gli anglosassoni – al santo di Terni, come indirettamente osserva lo scrittore fiorentino, aggiungendo che la innegabile presenza di Valentino dovrebbe rinviare a un tempo precedente la Riforma; l'ambiguità che Bargellini avrebbe dovuto sciogliere sta nella traduzione che, come ho anticipato, rinvia a *valentine*: ormai divenuto nome comune di persona e di cosa[14].

Per restare in Inghilterra e nel tempo della devozione ai santi – un arco che abbraccia almeno un millennio, con una documen-

[12] F.A. PAVARIN, *San Valentino, Martire, Vescovo, Patrono di Terni. "Protettore degli Innamorati"*, Norcia 1969, p. 35.

[13] I testi sono stati travasati in volume: P. BARGELLINI, *I Santi del giorno*, Firenze 1963 (cit. pp. 89-90).

[14] Sul passaggio, cfr. il classico saggio di B. MIGLIORINI, *Dal nome proprio al nome comune* (1927); il passaggio specifico è registrato anche in uno strumento lessicografico recente: GDLI (= *Grande dizionario della lingua italiana*, Torino 1961-2002), s.v. «Valentino, s.m. Corteggiatore, innamorato, spasimante, pretendente. Dall'ingl. *Valentine*, che è da *St. Valentine*, il santo che nella tradizione popolare è protettore degli innamorati; cfr. anche fr. *Valentin*». Le ragioni dell'attuale fortuna del nome proprio al femminile, Valentina, sono un argomento interessante, ma che, decisamente, esula da questo intervento, già troppo farraginoso.

1. San Valentino in un “santino” distribuito in occasione della festa (sul retro è riprodotta una preghiera).
2-4. “Valentines”: cartoline in rilievo americane di inizio Novecento.

5. Busta filatelica con francobolli illustranti le principali ricorrenze del folklore inglese. Da sinistra: “Mummers”, una forma di teatro popolare che ricorda i “misteri” medievali; “Lammastide”, rituale dell’ultimo covone di grano; “Morris Dancers”, danze legate al mese di maggio; San Valentino.
6. Dalla saga *Peanuts* di Charles M. Schulz; Charlie Brown in attesa di una “Valentine” dalla ragazzina con i capelli rossi.

ECCO LA BUCA DELLE LETTERE... NON SAREBBE BELLO SE DENTRO CI FOSSE UNA VALENTINA PER ME DALLA RAGAZZINA COI CAPELLI ROSSI?

NON SAREBBE BELLO SE CE NE FOSSE UNA DECORATA CON TANTI CUORI TUTT'INTORNO E IL PIZZO E TUTTO IL RESTO?

MAGARI UNA VALENTINA PROFUMATA... CHE ODORA DI VIOLETTE O DI UN'ESSENZA RICERCATA...

OGGI È DOMENICA, CHARLIE BROWN... NON CONSEGNANO MAI LA POSTA DI DOMENICA...

SIGH

tazione che non mi azzardo ad affrontare – mi limito a ricordare il notissimo esordio dei *Canterbury Tales* (*I racconti di Canterbury*) di Geoffrey Chaucer, che ambienta i suoi racconti nel tempo primaverile in cui i pellegrini si muovono verso Canterbury, «The holy blissful martyr for to seeke / That hem hath holpen whan that they were seke» ("per visitare quel santo martire benedetto che li ha soccorsi quand'erano malati"), cioè la tomba di san Tommaso Becket. Ed è proprio Chaucer ad aiutarci a collegare san Valentino con gli innamorati in un suo poemetto, intitolato *The Parlement of Fouyls* (*Il parlamento degli uccelli*, 1382 circa) e formato di 699 versi latinamente conclusi: «Explicit Parliamentum Auium in die sancti Valentini, tentum secundum Galfridum Chaucer. Deo gracias». Il riferimento agli uccelli è la chiave dell'opera poiché essa descrive un viaggio in sogno dell'autore (che cita il *Somnium Scipionis* e la *Divina Commedia*), «on seynt Valentynis day, / Whan euery bryd comyth there to chese his make / Of euery kynde that men thynke may»[15]. Il riferimento agli uccelli è anche la chiave che mi ha permesso di arrivare agli innamorati e a san Valentino, loro patrono, con un lungo percorso, documentato da una serie di citazioni, che proverò a riassumere, sottolineando alcuni "slittamenti", un termine generico che continuo a usare per rendere il movimento e la stasi alternati in differenti contesti socio-culturali variamente collegati, ben sapendo che nei contatti di culture si usano piuttosto tradizione (la trasmissione nel tempo) e diffusione (la trasmissione nello spazio). Chaucer testimonia che nel Medioevo inglese la data del 14 febbraio e la festa di san Valentino erano legate a una viva tradizione popolare che apparteneva alla società nel suo complesso, ma della quale – come per altre manifestazioni o pratiche folkloriche – ci è rimasta una notevole documentazione, quasi esclusivamente letteraria.

Il *Parlement* si inscrive nella tradizione poetica franco-inglese della *Cour Amoureuse*, ma non nasconde i suoi debiti verso i modelli trecenteschi italiani (Dante, Petrarca, Boccaccio): l'occasione

[15] G. CHAUCER, *The Parlement of Fouyls*, a cura di D.S. BREWER, Manchester-New York 1972; vv. 309-311 ("nel giorno di san Valentino, quando ogni uccello – di qualsiasi specie si possa immaginare – arriva a scegliere la sua compagna"); cfr. anche *Chaucer minore*, a cura di A. ZANCO, Napoli 1959 (*The Parliament of Fowls* è alle pp. 172-221), ma l'edizione italiana di riferimento è ora quella curata da P. BOITANI per "I Millenni" di Einaudi: G. CHAUCER, *Opere*, Torino 2000. Segnalo qui, anche se non ho potuto valermene, il saggio di H. ANSGAR KELLY, *Chaucer and the Cult of Saint Valentine*, Lovanio 1986.

di trattare dell'amore è offerta all'autore dalla coincidenza della ricorrenza del Santo – verso la fine del periodo invernale – con l'accoppiamento degli uccelli, che simboleggia anche la scelta degli amanti. Non mancano attestazioni letterarie francesi dello stesso nodo tematico nell'opera di Oton de Grandson, Christine de Pizan e Jean de Garencières, ma soprattutto nel canzoniere del poeta Charles d'Orléans, lo sfortunato nipote e padre di re di Francia (rispettivamente Carlo VI e Luigi XII), che dopo la battaglia di Azincourt fu prigioniero in Inghilterra per venticinque anni (1415-1440) e quindi partecipe di quella cultura. Nelle sue ballate di argomento amoroso, le metafore cortesi sono spesso sostituite da immagini della vita quotidiana, dai mestieri alle feste popolari, da *Charnaige* (carnevale) a san Martino, compresa quella di san Valentino:

> Quant Jennesse me tint en sa maison,
> Un peu avant la nouvelle saison,
> En ma chambre s'en vint un bien matin
> Et m'esveilla, le jour Saint Valentin,
> En me disant: «Tu dors trop longuement...»
> (*La Retenue d'Amours*, vv. 21-25).[16]

«Saint Valentin» e «Le jour de Saint Valentin» diventano tanto un'anafora che un *refrain* in numerose composizioni brevi, i *rondeau*, ma è interessante notare che in questi l'amata è spesso una "Valentina", segno che è già avvenuto il passaggio dal nome proprio al nome comune, di persona (per il momento):

> Je suis desja d'amour tanné
> Ma tresdoulce Valentinee
> Car pour moy fustes trop tost nee
> Et moy pour vous fus trop tart né.
> (*Rondeau* n. 52, vv. 1-4).[17]

Dopo queste prime attestazioni anglo-francesi nel XIV e XV secolo, che testimoniano il radicamento e la diffusione della consuetudine, l'associazione rappresenta nella poesia amorosa inglese un tema ricorrente, che si ritrova in autori come Michael Drayton

[16] CH. D'ORLÉANS, *Ballades et rondeaux*, a cura di J.-C. MÜHLETHALER, Paris 1992, p. 30 («Quando Giovinezza mi teneva nella sua casa, poco prima della nuova stagione, entrò in camera mia un bel mattino – era il giorno di san Valentino – e mi svegliò dicendomi: "Tu dormi troppo a lungo..."»).

[17] ORLÉANS, *Ballades et rondeaux*, cit., p. 432 («Sono già scuro in volto a causa dell'amore, mia dolcissima Valentina, perché sei nata troppo di recente per me e io per te sono nato troppo in ritardo»).

(1563-1631), contemporaneo e amico di Shakespeare[18], e in Robert Herrick (1591-1674); anche nei loro versi risulta evidente lo scambio dal giorno del Santo vescovo, usato come equivalente della data, al nome comune *Valentine*, come sinonimo di fidanzato, amoroso:

> DRAYTON: Muse, bid the morn awake, / Sad winter now declines, / Each bird doth choose a mate, / This day St. Valentine's: / For that good Bishop's shake / Get up, and let us see / What beauty it shall be / That fortune us assigns.
> (*Musa, ordina al mattino di svegliarsi, il triste inverno si ritira ormai, ogni uccello sceglie una compagna, oggi è il giorno di San Valentino! Nel nome di quel buon vescovo risorgi, e facci vedere quale bellezza dovrà essere che la fortuna ci assegna*).
>
> HERRICK: Oft have I heard both youths and virgins say, / Birds chuse their mates, and couple too, this day, / But by their flight I never can divine / When I shall couple with my Valentine.
> (*Spesso ho udito, tanto garzoni che vergini, dire: gli uccelli scelgono le loro compagne e si accoppiano, in questo giorno. Ma non sono mai riuscito a distinguere dal loro volo, quando devo fare coppia con la mia Valentina*).

Se, nei suoi *Divine Dialogues* (1668), il filosofo Henry More, precursore di Newton e Leibniz, testimonia dell'usanza di abbracciare la prima persona incontrata il 14 febbraio («As some [...] embrace the first they meet on Valentine's day»), nel celebre *Diario* di Samuel Pepys è l'ambito degli affetti famigliari ad emergere con vivacità e tenerezza in un'annotazione dedicata a questo giorno, in calce al resoconto degli incontri politici ufficiali nel suo ruolo di «dictator at His Majesty Navy Office»:

> This morning came up to my wife's bedside (I being up dressing myself) little Will Mercer to be her Valentine, and brought her name written upon blue paper in gold letters, done by himself, very pretty and we were both well pleased with it. But I am also this year my wife's Valentine, and it will cost me 5 pounds. But that I must have laid out if we had not been Valentines.[19]

[18] Riferimenti alla festa si possono trovare, come per qualsiasi altro argomento, anche nell'*opus magnum* di William Shakespeare: in *Amleto* è Ofelia a riassumere in pochi versi il legame tra la festa e gli amanti («Domani è il giorno di San Valentino, / escono tutti presto al mattino, / ed io fanciulla alla tua finestra / per essere la tua Valentina», trad. it. di A. Serpieri); nel *Sogno di una notte di mezza estate* è Teseo a ricordare l'associazione con l'accoppiamento degli uccelli («Il giorno di San Valentino è passato. Cominciano soltanto ora ad accoppiarsi codesti uccelli del bosco?», trad. it. di G. Baldini).

[19] S. PEPYS, *Diary*, London 1925: 14 Feb. 1667 («Questa mattina, mentre mi stavo vestendo, si è avvicinato al letto di mia moglie il piccolo Will Mercer per essere il suo Valentino e le ha portato un biglietto blu con il nome scritto in lettere dorate, un lavoretto del quale siamo stati veramente deliziati. Ma io sono, anche quest'anno,

Un'altra significativa e articolata testimonianza letteraria si trova in uno dei romanzi di Walter Scott appartenenti al ciclo di *Waverley*, *The Fair Maid of Perth*, pubblicato nel 1828 con questo titolo originale: *St Valentine's Day; or, The Fair Maid of Perth*[20], nel quale anche la vigilia, oltre il mattino della festa, è importante per gli innamorati, che non possono trascorrerla con altri («To-morrow is Saint-Valentine's Day, when every bird chooses her mate»: citando letteralmente i versi di Chaucer, mentre la versione italiana cambia i generi: "Domani è la festa di San Valentino, giorno in cui ciascun augello sceglie la sua compagna"). La vicenda è ambientata nella Scozia feudale della fine del XIV secolo, mescolando talora con difficoltà storia (e leggenda) e trama gotico-amorosa, e risvegliando nella memoria di un lettore dei *Promessi sposi* inevitabili agnizioni di lettura. Caterina, bella e virtuosa Valentina di un giovane artigiano (il fabbro armaiolo le regala una piccola preziosa borsa con una scritta: «Love's darts/ Cleave hearts/ Through mail-shirts», "Il dardo d'amore colpisce i cuori attraverso la maglia d'acciaio"), è insidiata da un barbaro Highlander e da un nobile dissoluto, che farà una fine orribile; è consigliata da un frate (che la rimprovera di seguire usanze sconvenienti, delle quali spiega l'origine antica: «Credete voi che san Valentino, che era un uomo pietoso, un vescovo cristiano, inventasse mai una sì leggera costumanza e tanto sconvenevole? Ella prese piuttosto la sua origine nel culto che i pagani rendevano a Flora ed a Venere; allorquando i mortali deificavano le loro passioni e si studiavano di eccitarle piuttosto ché di imporre loro un freno»); è aiutata da una *minstrel* zingara, proprio quando è rinchiusa in un castello alla mercè dei suoi nemici, finendo per sposare il fabbro, valoroso, pur non essendo cavaliere.

Già nel corso del XVIII secolo (se non prima) gli stessi componimenti poetici amorosi, indirizzati *ad personam* il 14 febbraio, si chiamarono *Valentine*, diventando un microgenere poetico, "disceso" successivamente dalla classe superiore a quella inferiore, con il diffondersi dell'alfabetizzazione, fino a coagularsi in un unico nu-

il Valentino di mia moglie e ciò mi costerà 5 sterline. Ma ben altro mi sarebbe costato se non fossimo Valentini»).

[20] W. SCOTT, *The Fair Maid of Perth*, a cura di A. HOOK e D. MACKENZIE, Edinburgh 1999; rispetto a questa edizione critica del romanzo, non ho trovato disponibile che una versione italiana del 1831, quasi coeva della *princeps* scozzese, ma esemplata, ad una prima lettura, sulla traduzione francese, *La bella fanciulla di Perth ossia Il giorno di San Valentino*, di G. Barbieri, Milano 1875: da queste le mie citazioni.

cleo, materiale e letterario, nella forma di biglietti decorati a mano, contenenti brevi esercizi in rima nei quali il soggetto ornitologico (l'accoppiamento, ma anche la nidificazione) era coniugato all'amoroso (con sfumature dall'amicizia all'affezione e alla passione).

Un corrispondente tedesco dei *valentine* furono le *Freundschaftskarten*, pegni d'amore decorati e rimati, strutturati spesso in forma di acrostico: entrambi seguirono gli emigranti nel Nuovo Mondo, radicandosi come letterine, biglietti, foglietti figurati, colorati, intagliati o rilevati, che vengono inviati o scambiati tra innamorati (giovani o giovanissimi) il 14 febbraio, giorno di san Valentino o, meglio, *Valentine's day*. (Senza legame con questa data, le cartoline italiane con gli innamorati, incorniciati tra tralci di edera e coppie di tortore o di altri uccelli, sono state un veicolo sentimentale fino agli anni Sessanta, per gli scambi tra fidanzati, specie nel periodo della leva militare).

In Inghilterra, all'apice della diffusione in epoca vittoriana del "pensiero amorato", che era veicolato dai *valentine*, gli oggetti acquistarono complessità e spessore, fino ad assumere la forma di libretto, teatrino, polimaterico o animato (*pop-up*), perfino profumato, fino ad arrivare a vere e proprie realizzazioni artistiche, mentre l'inizio del nuovo secolo tecnologico, il Novecento, sembrò decretare la fine di un'epressione legata a rapporti tra i sessi ancora repressi o idealizzati, ma decisamente superati, affidati com'erano a simboli stereotipati (le coppie di bambini e di amorini, gli uccelli, dalle rondini ai cigni, e i fiori, dalle margherite alle viole)[21].

La diffusione della consuetudine portò, come succede per molti fenomeni simili, al suo contrario nella forma di "biglietti a dispetto", caricaturali e offensivi, recapitati in forma anonima a una ragazza da un innamorato respinto[22], tanto che già nel 1898 un quotidiano sottolineava i cambiamenti in atto e l'eclissi dei biglietti sentimentali («The Christmas card has apparently killed the valentine [...] Valentines are still sold, and sent, but they are chiefly of the satirical order»[23]), mentre nel 1930 George Long,

[21] Cfr. V. DE' BUZZACARINI, *San Valentino. Messaggi d'amore*, Ravenna 1998, con una ricca iconografia.

[22] In comunità meno alfabetizzate, una tradizione equivalente affidava il messaggio di dispetto ad altri simboli, dall'erba secca al sasso, fino all'escremento, depositati sulla porta di casa della giovane donna.

[23] «Daily News», 15 febbraio 1898 («Il biglietto natalizio sembra aver fatto fuori la valentina [...] Si vendono, e si spediscono ancora le valentine, ma sono soprattutto di tipo satirico»).

autore di una rassegna sul folklore in Gran Bretagna, pensava che, a causa della nuova libertà sessuale, san Valentino avesse esaurito il suo lungo e vario servizio («Unfortunately the observance is declining, and will probably ultimately disappear, since the fair sex have now obtained so much liberty in choosing their male friends that no Valentine's Day is needed»[24]). Si sbagliavano entrambi, perché la nuova nazione-guida aveva già cominciato a diffondere il ciclo della sua *popular culture*, di cui il *Valentine's day* è parte integrante allo stesso titolo di Halloween e di Santa Claus[25], arrivando nel secondo dopoguerra a una egemonia culturale, che ha preso il nome di globalizzazione, prima di tutto economica[26].

Per gli adolescenti americani che sognano amori impossibili, l'oggetto del desiderio è la "valentina" recapitata il 14 febbraio, come ben sa un protagonista della moderna saga dei *Peanuts*, la *stripe* creata da Charles Schulz: il perdente Charlie Brown è perennemente in attesa di incontrare la ragazzina dai capelli rossi o di avere almeno una prova che si è accorta di lui. E come Samuel Pepys, trecento anni prima, persino la moglie di un presidente degli USA nota nel suo diario cosa succede in questo giorno di tenerezza: «Lucy came bounding in this morning, to give her daddy a box of peanut brittle for his Valentine»[27].

In Italia, nessuna celebrazione collegava i nuovi amori a una particolare devozione per san Valentino, ma non mancavano certo a quella data celebrazioni della nuova stagione legate alla fertilità e alla fecondità, come risulta dal *Questionario per il ciclo dell'anno* in uso all'Università di Roma nel 1950, ai punti 63-65, relativi a "14 febbraio, san Valentino": «I giovani usano scambiarsi regali? Si fanno giochi? Quali? Si fanno fuochi e falò durante la notte? Dove? Perché?»[28], mentre nel Veneto basta pensare agli accop-

[24] G. LONG, *The Folklore Calendar*, London 1930, p. 23 («Sfortunatamente la consuetudine è in declino, e finirà probabilmente per sparire definitivamente, dato che il gentil sesso ha ormai ottenuto piena libertà nella scelta del compagno, perciò non c'è più bisogno di un giorno di San Valentino»).

[25] Per un curioso episodio di "resistenza cattolica" al trionfo del san Nicola bianco-rosso (brevettato da una multinazionale del *soft drink*) su Gesù bambino, cfr. C. LEVI-STRAUSS, *Babbo Natale giustiziato* (1952), Palermo 1995.

[26] Sulle vicende storiche (o slittamenti) della devozione relative a un altro santo, cfr. il recente saggio di M. BACCI, *San Nicola. Il grande taumaturgo*, Roma-Bari 2009.

[27] Mrs. L.B. JOHNSON, *White House Diary*, Washington 1970 («Questa mattina Lucy è entrata trionfante per dare al suo papà una scatola di noccioline friabili come suo Valentino», 14 febbraio 1965).

[28] P. TOSCHI, *Guida allo studio delle tradizioni popolari*, Torino 1962, p. 71.

piamenti della "chiamata di marzo", viva fino agli anni Cinquanta e resuscitata di recente. Negli ultimi decenni, seppure con ritardi e resistenze, questo, come altri rituali laici, venne "adottato" (un termine gramsciano, dalle *Osservazioni sul folclore*), dapprima dall'industria culturale, per diventare in seguito pratica sociale corrente. I primi *valentine* italiani furono stampati da Mondadori, ma, come succedeva da secoli per le mode importate via Parigi, recavano i "fidanzatini" disegnati da Raymond Peynet. Il resto è storia recente, come mostrano titolo, sottotitolo e sintesi nella cronaca di un quotidiano locale:

> La festa degli innamorati. La sera di San Valentino tra percorsi d'arte e crime-story. Per il San Valentino padovano quest'anno tante idee e modi diversi per vivere con il o la propria partner momenti speciali: dalla musica classica alle feste in discoteca, dalle mostre d'arte alle rassegne cinematografiche. Un ampio ventaglio di scelte per chi anche all'ultimo minuto non voglia farsi mancare l'opportunità di un San Valentino diverso e originale. («Il Gazzettino», 14 febbraio 2008)

In altra pagina dello stesso, un diverso titolo – «Oggi la benedizione di tremila "chiavette" ai Servi. Protezione per i bambini perché crescano sani e sereni» – completava l'informazione (faccio notare che il titolo non menziona l'epilessia, mentre nel testo dell'articolo compare soltanto l'espressione "mal caduco"), ma senza istituire contatti tra le due subculture: anziani e bambini *vs* giovani; né fra i due santi: il presbitero della chiavetta benedetta, distribuita nella chiesa padovana di Santa Maria dei Servi, e il vescovo dei "Baci Perugina"[29].

IV. Da folklorista, mi resta da collegare con gli argomenti trattati in precedenza una serie di forme brevi del repertorio letterario popolare, che si incastrano (quasi) perfettamente con il tempo e i simboli di san Valentino: si tratta di proverbi meteorologici che hanno tutti una prima parte comune, nella quale figura "da/per san Valentino" come traslato per "il 14 febbraio", un modo consuetudinario per dire un giorno preciso del calendario senza dire la data (giorno e mese), come "da san Marco": il 25 aprile; "da san Michele": il 29 settembre; "da san Martino": l'11 novembre; "da santa Bibiana": il 2 dicembre...

[29] Per una più stringente analisi di quest'ultimo nesso, rinvio a un recentissimo ed esplicito titolo: F. PACIFICO, *San Valentino. Dove si racconta come il marketing e la poesia hanno stravolto l'amore in Occidente*, Roma 2007.

Vediamo alcuni di questi proverbi nella forma italiana che figura nel recente *Dizionario dei proverbi* di U. Boggione e L. Massobrio, un repertorio di ben "30.000 detti, raccolti nelle regioni italiane e tramandati dalle fonti letterarie", in cui san Valentino (14 febbraio) sta nella sezione *Natura, clima, stagioni*:

1. A san Valentino ogni uccello ripiglia il cammino.
2. A san Valentino canta l'allodola in cima al pino.
3. A san Valentino s'accoppia l'allodola.
3. Per san Valentino se ne vanno le anatre e arrivano le alzàvole.
5. A san Valentino si scopre il bambino.
6. A san Valentino si spacca il ghiaccio con la scure.
7. A san Valentino ghiaccia la mola con tutto il mulino.
8. A san Valentino si spegne il lumino.
9. A san Martino s'accende il lumino e a san Valentino si spegne.
10. A san Valentino tutti i venti son marini.
11. Per san Valentino la linfa sale nel pino.
12. Per san Valentino la primavera è vicina.
13. A san Valentino il freddo fa l'inchino.
14. Per san Valentino ogni bacino è d'amore.
15. Per san Valentino semina il trifoglio.
16. Per san Valentino, pota il tralcio se vuoi fare il vino.
17. San Valentino ghirlanda, quaranta dì comanda.
18. San Valentino, metà pane e metà vino.

Senza entrare nella diatriba su verità e falsità dei proverbi[30], mi limito a osservare che la gamma dei 18 casi è molto varia; nell'ordine: 1-4 riguardano gli uccelli, uno in particolare l'epoca degli amori; 5 sembra anticipare troppo la buona stagione; 6-7 avvisano che l'inverno non è finito; 8-9 segnalano la fine del tempo delle veglie (il *filò*), iniziato l'11 novembre; lasciando i venti (n. 10), che forse portano la bella stagione, anche 11-13 annunciano primavera; 14 è finalmente un proverbio (recente?) per san Valentino come *Valentine's day*; 15-16 sono consigli per i lavori del contadino; 17 desume le previsioni a partire dal tempo del giorno (ma è molto più noto il proverbio che per il 2 febbraio sentenzia: "Candelora, dell'inverno semo fora..."); 18 registra lo stato di granaio e cantina (implicitamente avvisa che il nuovo raccolto è lontano).

Manlio Dazzi nella sezione dedicata alla *Lirica popolare* (*Il fiore della lirica veneziana*, vol. IV) registra un solo proverbio: «San Valentin, el merlo ha 'l so nialin ('nidino')»[31], G.A. Cibotto nei

[30] Cfr. il doppio *exergo* in U. BOGGIONE e L. MASSOBRIO, *Dizionario dei proverbi*, Torino 2004: «Proverbio non falla» (A. MONOSINI, *Flos Italicae Linguae*); «Tutti i proverbi fallano» (G. D'ANNUNZIO, *Favole mondane*).

[31] Dalla raccolta di C. PASQUALIGO, *La lingua rustica veneta*, Verona 1908.

suoi *Proverbi del Veneto* ignora questa e altre date, mentre il repertorio vittoriese di Paolo Peruch è articolato, quasi quanto il monumentale *Dizionario* UTET:

> Da san Valentin, la gaja la porta l spin.
> Da san Valentin, mèdho pan e mèdho vin
> e un tèrzh de fien par el bovin.
> Da san Valentin, ogni mat l à pan e vin;
> da s.V. in là, beati chi che ghen à.
> Da san Valentin, piantar el zhegolin.
> Fin da san Valentin, i fiói se rebalta l baldin.
> San Valentin, primavera da vezhin.[32]

Il primo riferimento è al nido che la gazza inizia ad assemblare (o costruire), mentre gli altri si distribuiscono tra messe in guardia e avvisi di primavera, ma manca la versione che nel Padovano ancora oggi, che quasi passa l'inverno senza che si vedano fossati o canali ghiacciati, è associata al 14 febbraio: «Da san Valentin, el giasso no tien gnanca on gardelin»: è rimasto un uccellino (e non posso non ricordare i 12 modi esistenti a Malo, secondo Luigi Meneghello, per scrivere in lingua italiana *oseleto*), è rimasto un *gardelin* che non fa il nido. Sono quindi almeno due i proverbi veneti (in Dazzi e Peruch) che associano la data del 14 febbraio (e san Valentino) al nuovo nido (e agli amori) degli uccelli, legandola così all'annuncio del risveglio di primavera e, indirettamente, di nuove coppie, confermando una tradizione che percorre l'Europa (e la sua appendice atlantica) da millenni, nelle modalità che abbiamo solo in parte esplorato. A questi si possono aggiungere, in forma di riepilogo dettato dalla *pietas*, i versicoli proverbiali del compianto Dino Coltro (1929-2009) nei quali al freddo si contrappone l'avviso della sua fine, mentre agli uccelli che si affacendano per il nido si accompagnano i segni concreti che la vegetazione rispunta e le galline tornano produttive:

> San Valentin dal fredo fin,
> Se smorza el camin,
> El bon tempo l'è vizin;
> A San Valentin fiorisse el spin;
> Da San Valentin la gaza la porta el spin;
> La spagna e el farfoio i ga el coresin,
> e l'ovo impina el cassetin.[33]

[32] P. PERUCH, *Fierun*, Vittorio Veneto 1999 (ma la gran parte del materiale era stata raccolta già negli anni Sessanta per una tesi di laurea sulla paremiologia locale).

[33] D. COLTRO, *Lunario Veneto*, Sommacampagna 2003, p. 125.

Accenno fuggevolmente a un ulteriore collegamento di questo complesso folklorico nel passato, che già Walter Scott aveva messo sulle labbra del suo frate rigorista (nel citato *The Fair Maid of Perth*), cioè alle feste romane dei Lupercalia, che si svolgevano il 15 febbraio ed erano dedicate, come testimonia il nome, alla memoria della lupa che salvò i gemelli fondatori, ma anche all'anticipo di primavera e alla fecondità femminile (si tratta di feste "pagane" che sarebbero all'origine della Candelora, il 2 febbraio, secondo altri di san Valentino, il 14). Quantunque contestata[34], l'ipotesi mi permette di chiudere il cerchio di una storia infinita: la successione – dai Lupercalia pagani alla cristianizzazione nel nome di san Valentino – porterebbe così all'attuale festa degli innamorati che dura dal Tardo Medioevo, conservando i riferimenti alla fine dell'inverno e alla stagione degli amori (di uccelli e uomini), perdendo i caratteri di festa della piccola comunità di villaggio, per acquistare quelli di festa della società globalizzata (o villaggio globale).

Concludo sottolineando che, anche da questa escursione tra santini (nella doppia accezione di santi minori e "immaginette") e proverbi, sembrano affiorare *almeno* due Italie; lo dico con circospezione di questi tempi, eppure dovrebbe essere un ulteriore motivo di orgoglio per la ricchezza culturale del nostro Paese, che non è solo fatta di capolavori di pittura, scultura, architettura, né di soli paesaggi, ma di un immenso patrimonio culturale, articolato nei cosiddetti "beni demo-etno-antropologici": decine di lingue parlate (o dialetti), innumerevoli tradizioni vive o fatte rivivere (con metodi non sempre corretti), migliaia di piatti conditi con burro o con olio (cfr. la classica opera di Pellegrino Artusi, commentata da Piero Camporesi). Ecco quindi l'Italia con san Valentino, patrono di Interamnia e degli innamorati, che ha coperto di un velo cristiano i giovani che correvano nudi e impiastrati di sangue sacrificale e lustrale, e ora si gode una rendita di posizione nella città di Terni; e *l'umile Italia*, come scriveva Pasolini, di san Ginesio e san Zuan, san Donato e san Valentino, con i bambini che sfilano ancora davanti alla balaustra in una chiesa di campagna per ritirare una chiavetta benedetta.

C'è, infine, un collegamento tra la festa attuale di Monselice ("la fiera dei Santi") e il corpo di San Valentino[35] che la famiglia

[34] Cfr. A. BUTLER, *Lives of the Saints*, a cura di H. THURSTON e D. ATTWATER, London 1956, I, p. 322.

[35] Quanti siano i "corpi" (non le sole reliquie) di san Valentino è un censimento che, solo per il Veneto, dovrebbe includere anche la mummia incorporata dalla

Duodo importa da Roma (a partire dall'inizio del 1600) assieme a quelli di altri ventiquattro (o ventisei) martiri e alle reliquie assortite di 340 santi per collocarli in una nuova chiesa, spodestandone il titolare, san Giorgio, il cui corpo stava nel 1489, secondo Marin Sanuto, «in una arca marmorea *quam ego vidi, ut dicitur*». Non solo il santo guerriero, ma anche la martire padovana, santa Giustina, venne retrocessa, dall'arrivo dei martiri romani: anche se non perse il patronato, ella dovette infatti cedere la celebrazione della festa annuale, che radunava la popolazione del centro euganeo e quella della campagna della Bassa, dal 7 ottobre al 1° novembre. Di questo avvicendamento mi pare di sentire l'eco nelle parole dell'erudito padovano dell'Ottocento, Andrea Gloria, alla fine della sua ricostruzione dell'impresa di sacra traslazione attuata dalla cospicua famiglia veneziana: «Onde ogni anno vi si solennizza splendidamente la festa di Ognissanti, che invita molto popolo anche dalle città vicine»[36].

.

fine del XVII secolo in un altare di Este, accanto all'Oratorio già dedicato al Santo (anche se un decreto del vescovo Callegari del 1887 escludeva l'identificazione con Valentino). Il corpo del vescovo di Terni è nella cripta della sua basilica, mentre i resti del Valentino romano sono così dispersi (secondo A. SANTANTONI, *Liturgia e forme devozionali di San Valentino*, in PASSARELLI, *Il santo patrono*, cit., p. 219): «il corpo è a S. Prassede, in Roma; il capo a S. Sebastiano fuori le mura; un braccio è a Macerata; un altro in un monastero in *Silva Brochorensi* (Bressuire?); infine una gran parte delle ossa sarebbe ad Anversa, presso la Casa della Compagnia di Gesù».

[36] A. GLORIA, *Il territorio padovano illustrato*, Padova 1862, vol. III, p. 145

SIMONETTA MARIN

Aspetti di sregolata devozione *settecentesca e il culto di san Valentino nella Repubblica di Venezia*

La crociata contro i santi

Quando nel 1772 il Senato veneziano decise di avviare un'inchiesta sulle feste dedicate al culto dei santi nel dominio di Terraferma il dibattito sulle feste e la devozione popolare aveva alle spalle anni di intense polemiche[1]. La *regolata devotione* dei cristiani era diventata nella seconda metà del XVIII secolo una delle preoccupazioni del riformismo settecentesco[2]. Preso di mira era soprattutto il culto dei santi perché su quel terreno la devozione popolare esprimeva in modo creativo e dialettico (ma sovente senza mediazioni ecclesiastiche) il proprio rapporto con il sacro. E non c'è da stupirsi: la storia della devozione metteva a disposizione dei fedeli un ricco apparato mitopoietico e iconografico al quale poter attingere. A dispetto dei richiami della chiesa ufficiale, per cui la venerazione ai santi era motivata dal loro essere diventati *modelli di* s*antità*, *exempla* di virtù cristiane da emulare, l'aspetto della santità che maggiormente attirava i devoti era la possibilità dell'intervento divino, ossia del sovrannaturale, nelle faccende umane. Il tempo nelle campagne di *ancien régime* si misurava con un calendario liturgico che scandiva i cicli stagionali attraverso i nomi dei santi. Ogni attività si svolgeva sotto il loro

[1] L'intera inchiesta è uscita nel volume *Il culto dei santi e le feste popolari nella Terraferma veneta*, Vicenza 2007, a cura di S. MARIN.

[2] L'espressione si riferisce al noto testo di Muratori, il *De regolata devotione de' cristiani*, pubblicata nel 1747 con lo pseudonimo di Lamindo Pritanio. Rimando ai volumi del Venturi per una sempre esaustiva analisi del clima politico e religioso settecentesco: F. VENTURI, *Settecento riformatore*, in partic. i voll. I, *Da Muratori a Beccaria (1730-1764)*, Torino 1969; II, *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti (1758-1774)*, Torino 1976; V, parte II, *La Repubblica di Venezia (176-1797)*, Torino 1990.

segno protettivo. In un mondo contrassegnato dalla povertà endemica, in cui banali fenomeni atmosferici avevano spesso esiti disastrosi, il ricorso ai santi era pressoché quotidiano.

Alla preghiera comunitaria si univa quella individuale. Non mancavano mai motivi familiari e personali per i quali invocare i patroni celesti. Malattie, melanconie inspiegabili, pene amorose: ci si appellava ai santi per chiedere grazie, favori e protezioni. Per celebrare e pregare i loro santi i devoti si avvalevano di tutto ciò che della santità era manifestazione, presenza e memoria. Immagini, corpi, reliquie erano parte integrante della ritualità e della devozione: ma non si trattava forse di epifenomeni che contenevano *in nuce* il rischio di sconfinare nel paganesimo?[3]

Già nel 1712, Muratori aveva espresso le sue idee in merito alla religione popolare[4]. Nella lettera indirizzata al gesuita Paolo Segneri, per avvalorare le sue tesi si rifaceva a un precetto tridentino e rammentava a malincuore come molti dei dettami formulati a Trento fossero rimasti mere prescrizioni cadute in oblio[5]. La devozione popolare – osservava Muratori – sconfinava facilmente nell’idolatria:

> Egli è però da vedere che le genti grossolane e pur troppo non abbastanza istrutte di certi dogmi, non concepiscano o non fomentino in se stesse una divozion grossolana e per così dire alla moscovita con fermarsi troppo nel materiale delle imagini e senza sollevare, siccome dovrebbe, il pensiero e l’affetto agli originali esistenti in cielo. E se queste possono inspirare o maggiormente radicare opinioni ed usanze non assai commendabili, può molto più somministrarsi materia di declamare ai nemici della nostra santa religione, i quali tutto dì gridano contro di noi all’idolatria, obbligando i saggi cattolici o a giustificare la dottrina della Chiesa intorno alle imagini, o a

[3] Cfr. G. PALEOTTI, *Discorso intorno alle immagini sacre e profane (1582)*, Città del Vaticano 2002; si veda il testo di J. DELUMEAU, *Rassicurare e proteggere. Devozione, intercessione, misericordia nel rito e nel culto dell’Europa meridionale e moderna*, Milano 1992, in partic. pp. 239-240.

[4] Utilizzo qui il termine «religione popolare» senza entrare in merito all’opportunità o meno per gli storici di servirsi di tale espressione. Muratori, come altri riformatori, giudicava le pratiche devozionali popolari «*non regolate secundum scientiam*» accusandole di sfociare «in un culto indiscreto»; quanto poi l’accezione «popolare» sfugga a facili categorizzazioni, non è questione che intendo affrontare in questa sede. Rinvio per le ampie e vivaci discussioni sul tema della *popular culture* ai contributi di Burke che ha efficacemente sintetizzato la storiografia a riguardo, P. BURKE, *Popolar culture reconsidered*, «Storia della storiografia», 17 (1990), pp. 40-49, e il più recente *What is Cultural History*, Cambridge 2004.

[5] *Dalle lettere al Segneri*, in L.A. MURATORI, *Opere*, a cura di G. FALCO e F. FORTI, Napoli 1996, pp. 345-360. Muratori trascrive nella lettera le parole riportate nella sessione XXV del Concilio «intorno alle venerazione delle immagini di Cristo, di Maria e de’ santi», p. 346.

> scusare non pochi abusi, indicanti nel culto d'esse talora qualche ignoranza e talor poca delicatezza. Ho veduto religiosi dottissimi di Francia, all'arrivare in Italia, patir della pena infino al solo mirar le statue de' santi esposte alla venerazion sugli altari non che a mirarle portate in processione. Egli è probabile che restassero anche più sorpresi all'udir colloqui e all'osservare altri atti sì palpabili fatti verso la figura di Cristo morto, come se quello stucco fosse il vero ed effettivo cadavero del Redentore.[6]

Non era il culto dei santi di per sé ad essere attaccato, ma il culto nelle sue proteiformi espressioni. L'uso delle sacre immagini, l'invocazione dei santi e la venerazione delle reliquie erano aspetti della pietà sottoposti a critica serrata. Così come lo era la richiesta *quasi spasmodica* del miracolo. Le reliquie e le immagini agivano sulla devozione col valore della loro funzione sostitutiva, la *virtus* del santo si trasmetteva ai suoi resti, alle sue parti corporee, ma anche agli oggetti che gli erano appartenuti, ai pezzi di vestiario e, infine, alle immagini che lo riproducevano.

Erano, queste, pratiche che sorpassavano spesso i limiti dell'ortodossia, lamentava Muratori; i devoti si rivolgevano ai santi e a Maria con un eccesso di devozione che si trasformava presto in abuso, parlavano «alla pittura o all'imagine di stucco» pensando si trattasse dell'originale, confondendo le rappresentazioni e i simulacri dal vero oggetto della pietà, e tributando ai santi e a Maria quel fervore dovuto solo a Dio[7]:

> Sarà utile spiegare ai fedeli la differenza di questo modo d'invocazione. Infatti non imploriamo allo stesso modo Dio e i santi. Preghiamo Dio perché egli stesso ci conceda i beni e ci liberi dai mali; ai santi invece, giacché sono in grazia di Dio, chiediamo di prendere il nostro patrocinio per ottenerci da Dio ciò di cui abbiamo bisogno. Di qui due formule di preghiera assai differenti; a Dio, infatti, diciamo propriamente: Abbi pietà di noi, ascoltaci. Al santo: Prega per noi.[8]

[6] MURATORI, *Dalle lettere*, cit., pp. 345-346.

[7] *Ivi*, pp. 347-348.

[8] *Ivi*, p. 349. Dei molti testi scritti contro Muratori, la *Difesa dell'illibata divozione de' fedeli* di COSTANTINO GAUDIO dedica un'ampia sezione al culto dei santi. L'autore lo inserisce all'interno di una gerarchia della devozione nella quale i fedeli non possono incorrere nell'errore di attribuire ai santi ciò che pertiene a Dio. Accostare l'idolatria al culto dei santi (che è invece *dulia*) è un'operazione del tutto impropria, che contravviene ai dogmi cristiani, sostiene il sollecito censore di Muratori, che dimostra di avere, oltre allo zelo, anche dimestichezza con i testi sacri e un certo gusto per le sottigliezze. Mentre la devozione verso «i santi in particolare» può essere considerata libera, quella verso «i santi in generale» è invece ritenuta necessaria. Puntualizzazione che aveva lo scopo di ripristinare il culto dei santi all'interno della devozione *tout court*, restituendo quel valore che Muratori gli aveva sottratto; vedi C. GAUDIO, *Difesa dell'illibata divozione de' fedeli, assunta contro di Lamindo Pritanio*, Venezia 1759, pp. 47-227; 57.

Di questa ignoranza dei rudimenti della dottrina erano responsabili i sacerdoti che, per negligenza e per opportunismo, non correggevano le pratiche devozionali:

> Ora, non solo in alcuni luoghi non s'istruisce il popolo di questa sana e santissima dottrina, ma si ha insino paura d'istruirlo, perché si temerebbe di far perdere o di sminuire di molto la divozione verso Maria e verso i santi, ove si volesse accennar gli abusi e correggere certe opinioni, *che non son della Chiesa, benché sieno nella Chiesa*.[9] [corsivo mio]

Si trattava di un'accusa non di poco conto e foriera di prevedibili censure: Muratori imputava sia ai devoti sia implicitamente allo stesso clero (il quale agiva forse più per malizia che per reale ignoranza) un'incapacità di discernere tra l'immagine e ciò che essa rappresentava. A ben vedere però, l'attribuzione di poteri taumaturgici ad immagini e reliquie confermava piuttosto che contraddire l'esperienza del miracolo, che per quanto discussa e messa al vaglio era e sarebbe rimasta evento della dimensione religiosa cattolica, segno dell'azione salvifica divina, strumento della rivelazione[10]. Reliquie e immagini non solo partecipano del taumaturgico ma lo manifestano, diventano simbolo oggettivo e al tempo stesso espressione dell'attingibilità del divino. La linea di confine tra ortodossia e abuso diventava sottile[11]. La «superstizione» di cui si rimproverava la devozione popolare affondava le radici nel terreno stesso della liturgia[12].

Il Segneri rispondeva a Muratori distinguendo non tanto tra pratica esteriore e interiore, ma tra pratica esteriore e convincimento. Certi errori dei fedeli dovevano essere presi per quelli che erano, e valutati «per mere semplicità». Anche se santi e Maria erano destinatari di una devozione maggiore, questa era da considerarsi «pratica esteriore, dunque, non convincimento»[13]. Spinoso argomento questo, che non cesserà di esacerbare le coscienze dei riformatori e di coloro che erano restii a mettere in discussione le pratiche religiose e che rivelava, malcelate, due anime della chiesa a confronto[14].

[9] MURATORI, *Dalle lettere*, cit., p. 349.

[10] Cfr. *Miracoli. Dai segni alla storia*, a cura di S. BOESCH GAJANO e M. MODICA, Roma 2000; J. DRISCOLL, *Miracle*, in *The Catholic Encyclopedia*, vol. 10, New York 1911.

[11] Un'analisi approfondita di questi temi rimane quella di A. VECCHI, *Il culto delle immagini nelle stampe popolari*, Firenze 1968.

[12] Cfr. K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England*, London 1971.

[13] MURATORI, *Dalle lettere*, cit., p. 355.

[14] Sul variegato e complesso clima religioso settecentesco vedi M. ROSA, *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari 1969; *Cattolicesimo e lumi nel Sette-*

Al di là di queste considerazioni di natura più strettamente teoretica, la festa religiosa subiva censure e attacchi feroci poiché si accompagnava quasi ineluttabilmente alla festa profana. Dai cristiani medievali più zelanti agli umanisti, dai protagonisti della riforma protestante ai riformatori del secolo dei Lumi, le lamentazioni contro gli aspetti ludici della festa si sono succedute nel corso dei secoli, pressoché invariate nei toni, quasi uguali nei contenuti, sviluppando una retorica che ha fatto della condanna delle feste un *topos* della scrittura religiosa[15]. Oltre a processioni, esposizioni di reliquie, messe cantate e celebrazioni solenni, i cui eccessi non venivano risparmiati dalle penne più intransigenti, la festa religiosa vedeva intorno a sé un brulicare di attività che poco avevano a che fare con la devozione. Un mondo di ciarlatani, saltimbanchi, venditori ambulanti, proliferava a ridosso della chiesa, espandeva la festa al di fuori dei limiti circoscritti dello spazio religioso, ne inficiava la sacralità col mercato e la fiera[16]. Non importava che nel suo doppio aspetto, religioso e profano, la festa mantenesse una sua coerenza, sancisse il bisogno di aggregazione, celebrasse la coesione di uno o più gruppi, rinegoziasse istanze sociali[17]. Chi pronunciò il *J'accuse* contro di essa accantonò o non si curò dell'aspetto sociale della festa per concentrarsi invece sulle modalità di una devozione percepita essenzialmente nelle sue dinamiche esteriori.

Muratori, riallacciandosi ad una tradizione ben consolidata nella storia religiosa cristiana, propugnava una devozione che fosse invece il più possibile interiore. Una devozione che non sentisse il bisogno di mettere in atto (e in piazza) tanti *parafernalia* per poter avvalorare se stessa. La lettera a padre Segneri è interessante perché in essa Muratori poté esprimere il proprio pensiero dissidente senza timore di incorrere nella censura. Negli anni successivi la passione civile e religiosa rimase la stessa e, anche se talvolta i toni risultarono smorzati da una inevitabile autocensura, Muratori non si stancò mai di promuovere la riforma della

cento italiano, a cura di M. ROSA, Roma 1981, e *Religione cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, a cura di C. OSSOLA, M.VERGA, M.A. VISCEGLIA, Firenze 2003.

[15] E. MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge 1997, pp. 62-87.

[16] D. GENTILCORE, *Medical Charlatanism in Early Modern Italy*, Oxford 2006.

[17] A. TORRE, *Il consumo di devozioni*, Venezia 1995, e, dello stesso autore, *Politics Cloaked in Worship: State, Church and Local Power in Piedmont 1570-1770*, «Past & Present», 134 (Feb. 1992), pp. 42-92.

pietà popolare[18]. La sua *regolata devozione* comportava, insieme ad una «rinnovata» attenzione ai modi del culto, anche una limitazione del numero delle feste che erano cresciute a dismisura[19]. In gioco non c'era solo la profanazione del culto ma la perdita di un considerevole numero di giorni lavorativi. Insomma, agli ormai consueti motivi morali e religiosi, si intrecciarono ragioni di natura economica. Nelle feste considerate precettive, e quelle popolari lo erano per consuetudine *ab immemorabile*, come recitavano immancabilmente le lettere dei sacerdoti che compilarono l'inchiesta, i devoti avevano l'obbligo di astenersi dal lavoro; obbligo sancito dalle autorità secolari e religiose attraverso reiterati proclami[20].

Il dibattito sulle feste divampò quando, nel 1741, Muratori coinvolse il cardinale Angelo Maria Querini, patrizio veneziano e vescovo di Brescia[21]. Tra i due nacque una guerra combattuta a suon di epistole, di botte e risposte infuocate che coinvolsero i cardinali di tutta Italia e, infine, anche il papa[22]. La discussione accese così tanto gli animi che il papa, esausto, sentendosi tra l'incudine e il martello, mise fine alla polemica imponendo la censura[23].

Muratori non era il solo a ritenere che l'eccessivo numero di feste celebrate con l'astinenza dai lavori andasse a detrimento dei poveri lavoratori della campagna. Da più parti d'Italia i vescovi avevano sollecitato l'intervento del papa per ridurre il numero dei giorni festivi. Il pontefice convocò un concilio plenario, ma tra i vescovi c'era più dissenso che uniformità di pensiero e se non

[18] MURATORI, *Opere*, cit., pp. XIII-XLV.

[19] Le feste si suddividevano in due categorie: le feste di precetto e le feste popolari. Le prime erano state ridefinite da Urbano VIII nel 1642 e facevano parte del calendario universale (vedi *infra* nota 25), le seconde erano le feste di voto, di devozione o di consuetudine differentemente celebrate nella Terraferma. Le prime potevano essere ridotte solo attraverso l'intervento papale, per le seconde bastava l'autorità vescovile; A.S.V., *Consultori in jure*, f. 514, 8 agosto 1784.

[20] Vedi MARIN, *Santi e uomini: destini oltremondani e terrestri*, cit., p. LXXIV.

[21] Sulla figura e il ruolo culturale e politico del cardinale Querini, vedi *Cultura religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, Atti del convegno di studi promosso dal comune di Brescia in collaborazione con la Fondazione Giorgio Cini di Venezia (Venezia-Brescia, 2-5 dicembre 1980), a cura di G. BENZONI e M. PEGRARI, Brescia 1982; cfr. V. HUNECKE, *Il patriziato veneziano alla fine della Repubblica 1646-1797. Demografia, famiglia, ménage*, Roma 1997, e anche *I Querini Stampalia: un ritratto di famiglia nel Settecento veneziano*, a cura di G. BUSETTO e M. GAMBIER, Venezia 1987.

[22] La vicenda è riportata anche in VENTURI, *Da Muratori*, cit., pp. 136-161.

[23] Una pubblicazione postuma raccolse parte di questa corrispondenza che uscì col titolo *Raccolta di scritture concernenti la diminuzione delle feste di precetto*, Lucca 1752.

tutti erano d'accordo sull'opportunità di ridurre le feste, ancor meno lo erano sul modo di intervenire[24]. Benedetto XIV, incapace tra tante idee divergenti di proporre una soluzione per la chiesa universale, lasciò ai vescovi, ognuno per la propria diocesi, la possibilità di chiedere l'indulto per la diminuzione delle feste[25].

Il Querini, tra i più tenaci oppositori della riforma relativa alle feste, biasimò aspramente quei vescovi che vollero intervenire sulla questione limitando il numero dei giorni festivi. Basandosi sulla bolla di Urbano VIII del 1642, che aveva ridefinito il numero delle feste di precetto, si ostinò a non voler derogare a questa[26]. Ne faceva una questione teologica, arrivando a sostenere che contraddire una bolla era come contravvenire un dogma. Affermò con forza che la gente della sua città, i suoi artigiani, non avevano bisogno di *più* giorni di lavoro ma piuttosto di *più* lavoro da sbrigare. Disse che alla povertà del popolo avrebbero provveduto Dio e i santi come avevano sempre fatto, che chi voleva abolire le feste si macchiava di eresia e faceva il gioco dei protestanti[27]. Il timore, di natura religiosa, era quello di creare prima scontento e poi disaffezione, di minare in sostanza quel culto dei santi che della devozione popolare era il fulcro. Un altro, di natura più meramente pratica, era che dalle feste religiose il clero traeva i mezzi più cospicui per il suo sostentamento[28].

[24] VENTURI, *Da Muratori*, cit., p. 160.

[25] Benedetto XIV propose quattro differenti soluzioni: la prima era sopprimere un certo numero di feste, la seconda trasferire le feste settimanali alla domenica successiva, la terza concedere ai fedeli la possibilità di lavorare dopo aver assistito alla messa, e la quarta combinare alcune feste in una. Nelle lettere dei consultori *in jure* che si occuparono di questo particolare e annoso problema, le soluzioni suggerite da Benedetto XIV sono costantemente ribadite e variamente criticate. Cfr. A.S.V., *Consultori in iure*, f. 265.

[26] Sin dal XVI secolo umanisti e teologi avevano lanciato i loro strali contro la proliferazione delle feste, colpevoli di sottrarre giorni di lavoro ai poveri e favorire gli eccessi. Con la bolla papale *Universa per orbem*, Urbano VIII pose fine ad un lungo dibattito nato in seno alla stessa chiesa cattolica e fissò il numero delle feste di precetto limitando in tal modo agli stessi vescovi la possibilità di introdurre nuove feste, cfr. G. DE NOVAES, *Elementi della storia de' sommi pontefici da San Pietro, sino al Pio papa VII*, Roma 1822, pp. 261-262; G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiatica da S. Pietro ai nostri giorni*, Venezia 1844, pp. 216 e sgg.; F. HOLWECK, *Ecclesiastical Feasts*, in *The Catholic Encyclopedia*, vol. 6, New York 1909.

[27] *Lettera seconda del medesimo sig. cardinale al suddetto mons. arcivescovo*, 24 gennaio 1747, in *Raccolta di scritture*, cit., pp. 62-64. La lettera era inviata all'arcivescovo di Fermo, che aveva sostenuto il Muratori e si era largamente giovato della possibilità dell'indulto.

[28] *Lettera seconda*, cit., p. 67.

Prodromi dell'inchiesta

Per affrontare il tema delle feste con maggiore determinazione ed efficacia lo stato doveva farsene promotore. Ne era persuaso Francesco Maria Preti, noto architetto di Castelfranco, che nel 1747 intervenne nella questione scrivendo alcune osservazioni indirizzate al (e probabilmente commissionate dal) patrizio Pietro Corner[29]. Senza entrare in polemica aperta con Querini, Preti si dichiarò entusiasta lettore del *De regolata devotione* del Muratori e fautore di un intervento drastico da parte dello stato. Auspicò come migliore soluzione la traslazione delle feste alla domenica successiva piuttosto che una parziale abolizione del loro numero, proponendo quindi una decurtazione *de jure* se non *de facto* dei giorni festivi. Preti era interessato preminentemente all'aspetto economico della questione tanto da computare le perdite derivanti dall'eccessivo numero di giorni festivi. Ciò che qui preme sottolineare è la consapevolezza che la Repubblica dovesse promuovere la riforma senza farsi alcuna illusione in merito alla fattiva collaborazione di vescovi e sacerdoti. Questi infatti, concludeva amaramente, erano stati i primi a disattendere le prescrizioni pontificie introducendo nuove feste.

Attraverso la sua analisi Preti aveva tentato di innestare la questione delle feste nell'*humus* riformistico veneziano, ma il terreno non era fertile. Il Senato aveva già chiamato il consultore fra' Paolo Celotti a dare il proprio parere[30], il quale, con un consulto datato 9 febbraio 1746, non aveva tergiversato sulla questione, considerando la diminuzione delle feste una misura da non intraprendere. «Il levare le feste di devozione è impossibile», scrisse il consultore, poiché «si accomoda[no] al genio de devoti»; inoltre, ammesso che la riduzione piacesse, «non dirò a tutti ma alla maggior parte degl'uomeni pij, parte ne riceverebbero scandalo»;

[29] R. RUGOLO, *Troppe feste! Francesco Maria Preti nella Venezia dei lumi*, «Studi veneziani», n.s. XLIII (2002), pp. 263-297. Per le mie osservazioni sullo scritto di Preti mi avvalgo dell'appendice documentaria a cura dello stesso Rugolo, che riporta quasi integralmente il manoscritto conservato alla Biblioteca del Museo Correr, *ivi*, p. 279.

[30] La ripresa del giurisdizionalismo veneziano nei confronti della Santa Sede è emblematicamente rappresentata dal ruolo dei consultori che intorno alla seconda metà del secolo ripresero apertamente la tradizione sarpiana. Paolo Celotti, che firmava i suoi consulti col nome fra' Paolo de' Servi, rese omaggio a Sarpi sin nella scelta del nome. Cfr. A. BARZAZI, *I consultori*, in *Storia della cultura veneta*, V/II, a cura di G. ARNALDI e M. PASTORE STOCCHI, Vicenza 1986, pp. 192-199.

il discorso non mutava molto in relazione a quelle di consuetudine, poiché «un longo possesso di solennizarle partorirebbe mormorazioni non poche nel popolo, il quale avezzo a celebrarle non si acquieterebbe così di facile alla novità». Per quanto riguardava poi le feste di voto della comunità, ammetteva che «sarebbe molto malagevole e difficile l'indurle a sofrire in piacienza senza scrupoli e rimorsi di coscienza l'inosservanza del voto sebben tolto di mezzo con la pienezza dell'autorità pontificia, rimanendo in esse un ragionevole timore di soggiacere di nuovo alli sagri flageli et anco a maggiori per questa inosservanza»[31].

Celotti prevedeva la resistenza e l'opposizione delle comunità e dei fedeli di fronte alla diminuzione delle feste. Tuttavia nelle sue parole non leggiamo soltanto la risolutezza di chi non voleva sollevare malumori nella popolazione, come era nello stile veneziano, ma troviamo espressa anche una esplicita comprensione delle probabili resistenze. L'annullamento dei voti fatti ai santi, e previsti – ricordava Celotti – dalle stesse scritture, sarebbe stato considerato un atto arbitrario anche se imposto dallo stesso papa. L'inosservanza dei voti induceva a temere disgrazie maggiori di quelle che erano state risparmiate attraverso l'atto di devozione[32]. Inoltre, a differenza di altri uomini del suo tempo, Celotti non condannava la pietà popolare:

> Non lascio di aggiongere che tutte le feste hanno i suoi divoti o protettori che qualunque siasi o molta o poca questa riforma delle feste sarà sempre vero il dire che non anderà disgiunta dalla diminuzione del divin culto, e che se alcuni del popolo fanno mal'uso delle feste, il fatto dimostra esservi in maggior numero quelli i quali ne fanno buon uso e le santificano con sacramentali confessioni e communioni con la visita di chiesa per l'acquisto di indulgenze coll'intervento alle prediche con le radunanze per la salmodia

[31] A.S.V., *Consultori in jure*, f. 216, cc. 96-100.

[32] Il timore di infrangere i voti fatti ai santi compare già nei testi agiografici ed è un motivo onnipresente nella novellistica e cronachistica medievali; queste ultime riportano tra il serio e faceto storie di «incredulità» punita e devozione trasgredita. Cfr. P. GOLINELLI, *Il santo gabbato. Forme di incredulità nel mondo cittadino italiano*, in *Città e culto dei santi nel medioevo italiano*, Bologna 1991, pp. 63-90; e, a cura dello stesso autore, *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*, Roma 2000, pp. 18, 67-76. La paura della ritorsione dei santi era stata oggetto anche della critica di Muratori che scrisse non senza una certa ironia: «niuno de' contadini, né pur de' cittadini, oserebbe di lavorar quel giorno. Guai se altrimenti operasse: in quell'anno non sarebbono salve le lor bestie, correrebbe pericolo la casa di bruciarsi, quasi che i santi sieno vendicativi ed esigano che chi ha bisogno di lavorare e di guadagnarsi il pane, se ne astenga». L. MURATORI, *De regolata devotione de' cristiani*, in *L.A. Muratori. Opere*, cit., pp. 936-937.

> recita di officij e orazioni con meditazioni della parola di Dio et instruzioni della dottrina christiana e con altri pij instituti di edificazione a profitto spirituale.[33]

Come il Querini, al quale si rifaceva apertamente il suo pensiero, Celotti pensava che la diminuzione o abolizione delle feste avrebbe determinato, indesiderato effetto collaterale, una disaffezione verso la religione.

Intorno al 1760, da più parti del mondo politico e intellettuale si levarono voci insistenti sulla necessità di una riforma economica. Lo stato dell'agricoltura, la modifica o la soppressione delle corporazioni di mestiere erano l'oggetto di analisi teoriche sia a palazzo che nelle accademie. In quegli anni si dibattevano le teorie fisiocratiche e la riforma delle arti propugnata da Andrea Memmo, mentre Andrea Tron era il vivace animatore della polemica anticuriale[34]. I paesi protestanti godevano di un'economia più sviluppata poiché avevano a disposizione più giorni lavorativi: i riformatori fecero di questo assunto il *leitmotiv* delle loro querele. Da qui, l'improcrastinabile scelta di affrontare la questione delle feste. Ma qualsiasi riforma doveva passare attraverso una ridefinizione dei rapporti tra stato e chiesa. E, all'interno del mondo politico veneziano, c'era chi, anche tra i più progressisti come Francesco Pesaro, era «tuttavia diffidentissimo d'ogni polemica religiosa dell'illuminismo»[35]. La questione delle feste andava poi a toccare un tasto delicato: il rapporto che la Dominante aveva con i suoi sudditi. Venezia era restìa ad incrinare quella fiducia tra sudditi e governanti di cui andava particolarmente fiera e l'eliminazione delle feste, lo aveva previsto il consultore Celotti, non sarebbe stata accolta con entusiasmo[36]. Per questo motivo Venezia aveva a lungo rimandato una riforma che altrove era già stata intrapresa[37].

[33] A.S.V., *Consultori in jure*, f. 216, c. 97.

[34] VENTURI, *La Repubblica*, cit., pp. 132-150.

[35] *Ivi*, p. 137.

[36] Per quanto riguarda i dettagli della vicenda e l'intricato altalenarsi delle proposte, rimando alla mia tesi di dottorato attualmente in fase di scrittura, *The Reform of Popular Piety in the Closing Years of the Venetian Republic, 1770-1797*, Ph.D. dissertation, University of Miami.

[37] In tutta la documentazione relativa alle feste i rimandi alla situazione degli altri stati è sempre presente e fornisce il punto di partenza della discussione politica. L'esempio degli altri paesi e, soprattutto, delle modalità che furono adottate per diminuire o abolire le feste popolari costituivano in un certo senso il perno della discussione. Delle quattro possibilità proposte da papa Benedetto XIV infatti solo alcune si dimostrarono efficaci, mentre altre si rivelarono del tutto irrealizzabili. Venezia, come

Il Senato lasciò perdere la questione sino al 1756, quando chiese all'allora consultore Antonio Montegnacco di dare il proprio parere[38]. Montegnacco venne interpellato quando il Senato era deciso sì a mettere mano alla faccenda, ma con tutte le cautele del caso. Ormai della necessità di diminuire le feste non si faceva alcun mistero. Montegnacco usò tutta la sua perizia di consultore per legittimare l'intervento di Venezia agli occhi della Santa Sede, che avrebbe tacciato la repubblica di ingerenza. Si trattò di una insolita premessa se si considera la personalità di Montegnacco, gli accesi toni giurisdizionali e lo spirito anti-papale che animavano i suoi consulti. A suggellare il suo *excursus* sul rapporto tra autorità secolare e religiosa Montegnacco chiamò in aiuto Grozio sostenendo che competeva «alle potestà somme il prescrivere ai sudditi l'esterior osservanza de' divini precetti»[39].

Su come si svolgessero le feste popolari, Montegnacco non lasciava adito a dubbi:

> Se si esamina il modo con cui dalla maggior parte de' fedeli si operi ne' giorni dedicati al divin culto tanto nelle città, quanto ne' villaggi, si troverà che a riserva di trovarsi presenti al sagrifizio della messa, rarissimi sono quelli che impieghino il restante de' medesimi in esercizij di religione, e moltissimi sono quelli che se ne abusano per consumarli in tutt'altro. Nelle città li luochi pubblici abondano di profane distrazioni, li ridotti del divertimento

già osservato, fu titubante a metter mano alla materia. Altri stati, sia italiani che europei, intervennero pesantemente nella questione delle feste non appena Benedetto XIV si interessò a questa. Tuttavia, non ovunque gli esiti di questa azione furono immediati e positivi. Nel Regno di Napoli il quadro delle feste di precetto è documentato solo per il 1790 e, in quell'anno, il numero delle feste era quasi il doppio di quelle registrate a Fermo dopo l'indulto avvenuto già nel 1746. Non avendo però la documentazione per gli anni precedenti all'autorizzazione papale era azzardato fare un reale raffronto; cfr. D. CORNIOLA, *Rispetto all'Europa si recuperò il ritardo? Aspetti socio-economici del Regno di Napoli nel XVIII secolo*, Napoli 2004, p. 108, e l'intero cap. VI, *Riguardo al soverchio numero delle feste di precetto il Regno di Napoli innovò o conservò?*, pp. 101-110. Se nella Lombardia asburgica il primo intervento sulla riduzione delle feste di precetto risaliva al 1754, è proprio negli anni dell'inchiesta veneziana che il Kaunitz si impegnò in una intensa attività di mediazione con la Santa Sede per «una piena riduzione di tutti li giorni festivi»; soltanto nel 1786 vennero finalmente pubblicati i decreti che riecheggiavano nei toni e nelle sostanza quelli veneziani, cfr. A. MARCHETTI, *Il conflitto tra Chiesa e Stato sul numero dei giorni di festa e l'aumento del tempo di lavoro nella Milano del Settecento*, «Storia in Lombardia», 3, 2003, pp. 5-47.

[38] A.S.V., *Consultori in jure*, f. 560, cc. 646-658. Ringrazio l'amica Fabiana Veronese per avermi gentilmente segnalato questo consulto. Sulla particolare figura di Antonio di Montegnacco, cfr. A. SCALA, *Antonio di Montegnacco e i consultori in iure friulani del Settecento tra istanze sociali e questioni ecclesiastiche*, «Annali di Storia Moderna e Contemporanea», XII (2006), pp. 267-301.

[39] A.S.V., *Consultori in jure*, f. 560, c. 651.

> anche opposto all'onesta società e i luoghi di bagordo sono aperti a tutte le ore; e lasciando da parte che alcuna qualità di professioni e qualche genere di arte e di mercanzia, le quali servono non alla necessità ma al lusso della vita umana, travagliano e rispettivamente si trafficano assai più ne' giorni destinati al culto dell'altissimo che in que' del lavoro, e nel tempo stesso che si cantano le ore e si fanno gli esercizij vespertini nelle chiese, si vedono nelle piazze pubblici spettacoli e stanno aperte le bisaccie e le taverne anco di puro bagordo, e le quali danno incentivo di distrazione al popolo, così non concorre ai catechismi ed agli uffizi di pietà, a' quali in que' santi giorni sono ordinari per dar esercizio di devozione ai cristiani.[40]

Nonostante questa premessa, Montegnacco non ritenne che l'eliminazione delle feste fosse una strada praticabile. Alla luce delle violente reazioni che in Europa e in Italia si erano scatenate alla eliminazione delle feste, Montegnacco propose di fare intervenire il papa attraverso la concessione dell'indulto, di liberare cioè le feste dall'obbligo della messa e, successivamente, di lasciare ai fedeli la libertà di scegliere se lavorare o dedicarsi al culto nei giorni prima festeggiati come di precetto. Il suggerimento di Montegnacco era rispettoso di consuetudini che, in virtù di reiterati editti ed accorate pastorali, avevano, *contrariamente al nuovo corso delle cose*, comminato sanzioni pecuniarie a chiunque avesse profanato la festa col lavoro manuale[41]. Tuttavia il consulto non smosse il Senato dall'*impasse* che impediva di avviare la riforma. I tempi non erano ancora del tutto maturi e la questione rimase sospesa sino al 1768 quando si ricominciò a parlarne e, poi, finalmente a decretare l'inchiesta che avrebbe delineato i contorni geografici e agiografici della religiosità popolare[42].

Dall'inchiesta emerse una devozione ai santi cresciuta a dismisura, e, soprattutto, fuori da ogni controllo. Quell'amministrazione del sacro che dal concilio di Trento in poi si era cercato di sottrarre ai laici si rivelava un fenomeno che non era stato nemmeno

[40] A.S.V., *Consultori in jure*, f. 560, c. 649.

[41] Vedi *supra* nota 31.

[42] A.S.V., *Senato, Deliberazioni, Roma Expulsis papalistis*, f. 105, 29 gennaio 1768. Furono Sebastiano Foscarini e Francesco Pesaro a riprendere polemicamente la questione delle feste. Il primo era stato riformatore dello studio di Padova; nipote del doge Marco Foscarini, ebbe un ruolo di primo piano nel processo di secolarizzazione avviato dalla Repubblica. Francesco Morosini si era impegnato per svecchiare l'asfittica economia veneziana attraverso la riforma delle corporazioni, cfr. VENTURI, *La Repubblica*, cit., pp. 31, 137, 138, 190. Per un'analisi degli aspetti istituzionali della vicenda e i suoi risvolti socio-antropologici nelle comunità di terraferma, vedi il corposo saggio di C. POVOLO, *Uno sguardo rivolto alla religiosità popolare: l'inchiesta promossa dal Senato veneziano sulle festività religiose (1772-1773)*, nel volume *Il culto dei santi*, cit., pp. XIX-LXIV.

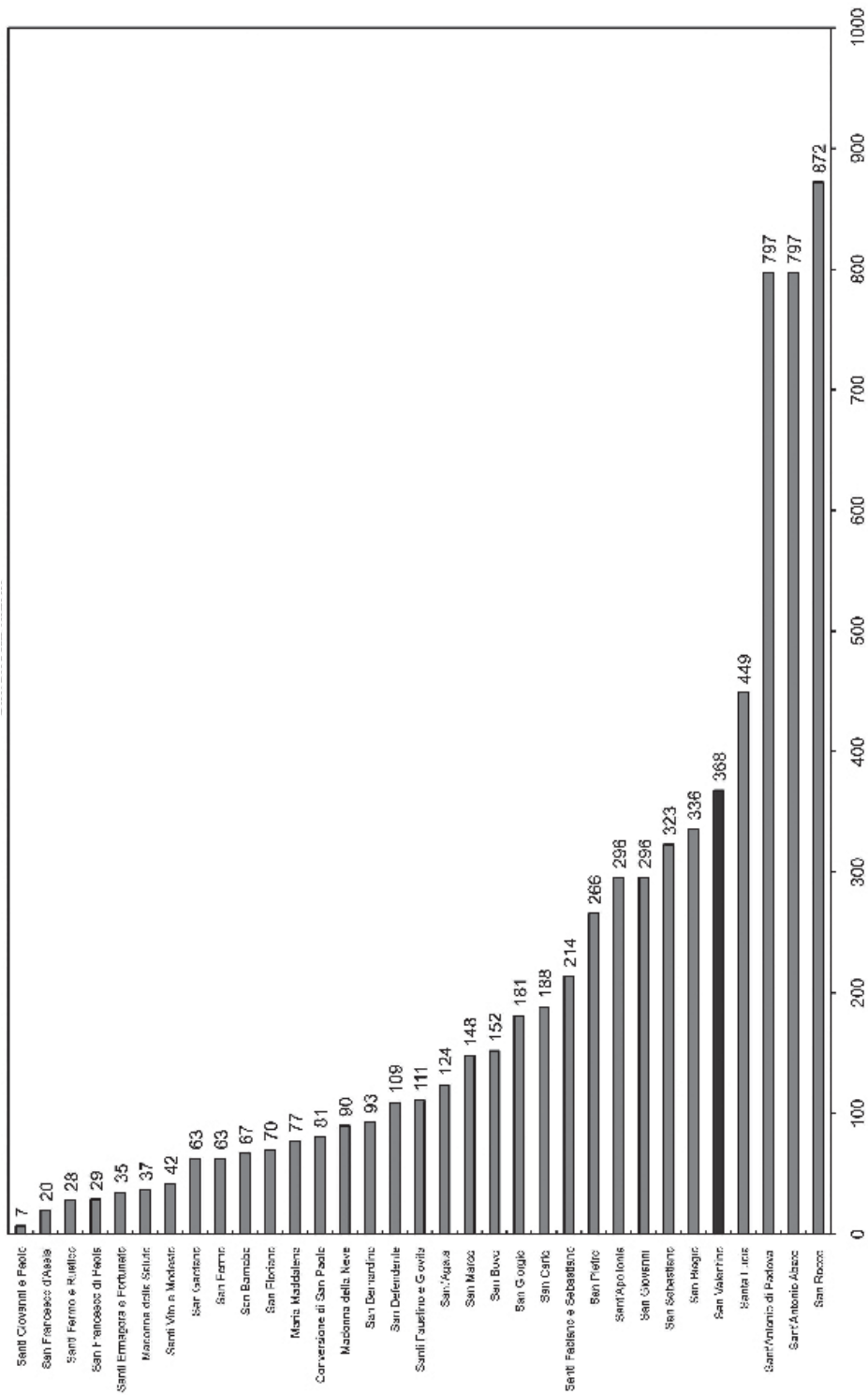
arginato. Le parole dei consultori furono durissime, in particolare quelle di Natale Dalle Laste, che sposò senza mezzi termini il riformismo più intransigente e scrisse: «s'onorano i santi con una pietà d'interesse per le terrene prosperità e per la preservazione da mali temporali. Note sono le disgrazie e le malattie contro le quali a s. Antonio abate, a s. Lucia, a s. Apollonia, a s. Agata, a s. Biagio, a s. Valentino e ad altri molti la semplicità del rozzo volgo ha data comunemente quasi la privativa. Benché nell'assegnare le protezioni varia secondo i paesi la credenza o il capriccio: onde s'incontra in alcun luogo s. Bovo sopra gli animali bovini, s. Gottardo sopra la gotta, s. Fermo contra i fulmini, s. Bernardino contra i topi»[43]. Il disprezzo per quella religiosità basata su necessità materiali, sull'invocazione ai santi come dispensatori di grazie tutte terrene, era totale[44].

La Terraferma pullulava di feste dedicate al culto dei santi diverse da luogo a luogo, una miriade di calendari particolari si frapponeva a quello ordinario. Erano feste nate per volontà popolare, la maggior parte istituite con *parti* dei comuni, alcune avevano ottenuto l'approvazione vescovile, le più erano semplicemente sorte come frutto del rapporto tra santi e popolo. Feste cui mancava perciò la sanzione ufficiale e che i riformatori declassarono a feste abusive. In realtà, era la consuetudine a legittimarne l'esistenza. Il Senato chiese infatti espressamente ai parroci di indagare la natura delle feste – se di voto, di devozione o di consuetudine –, la loro osservanza, il tempo della loro istituzione. Questa accuratezza d'analisi si rivelò pretestuosa perché lo scopo dell'inchiesta era di abolire le feste *tout court*. I parroci incaricati di stilare le lettere da spedire a Venezia si trovarono ad essere funzionari al servizio della Repubblica. Loro malgrado però: la prima richiesta del Senato rimase inevasa, i sacerdoti sordi e inadempienti. Fu necessario un secondo ordine per dare avvio all'inchiesta[45].

I rapporti che si creavano tra le comunità e i sacerdoti erano complessi e, a volte, contradditori. La lettere inviate a Venezia ne sono una prova. La situazione era complicata dal fatto che tra

[43] A.S.V., *Consultori in jure*, f. 265, 14 agosto 1773.

[44] Si raffronti questo con quanto scriveva Muratori, del quale quasi ricalcava parole e tono: «i più de' cristiani son divoti de' santi, in quanto per mezzo loro sperano benefizi temporali, come di liberarsi dai mali del corpo, di andar esenti dalle tempeste, dalle inondazioni, dall'incendi, di far buona raccolta di vincere una lite, di ottener figliuoli e di far prospero viaggio o navigazione e simili», MURATORI, *Della regolata, cit*., pp. 935.

[45] MARIN, *Santi*, cit., pp. LXV-LXXIX; e POVOLO, *Uno sguardo*, cit., pp. XIX-LXIV.

1. Ricorrenze del culto dei santi nella Terraferma veneta (inchiesta del Senato veneziano 1772-1773).

potere ecclesiastico e potere temporale si doveva trovare un'intesa perché era impossibile che uno dei due agisse senza prestare manforte all'altro. Dacché Venezia aveva deciso di intervenire, la collaborazione dei vescovi era necessaria. Quella dei sacerdoti indispensabile. Con l'autorità ecclesiastica e attraverso le loro pastorali i vescovi potevano annullare i voti delle comunità, voti che i fedeli erano reticenti a violare. Ma in grado di riorganizzare il ciclo liturgico annuale erano solo i sacerdoti[46].

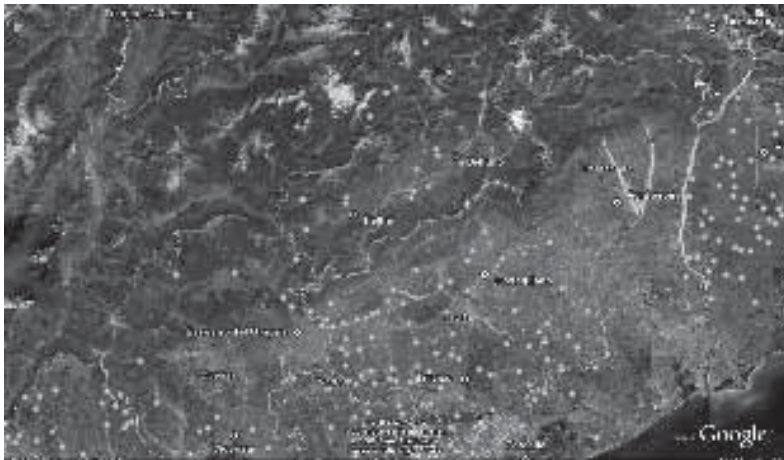
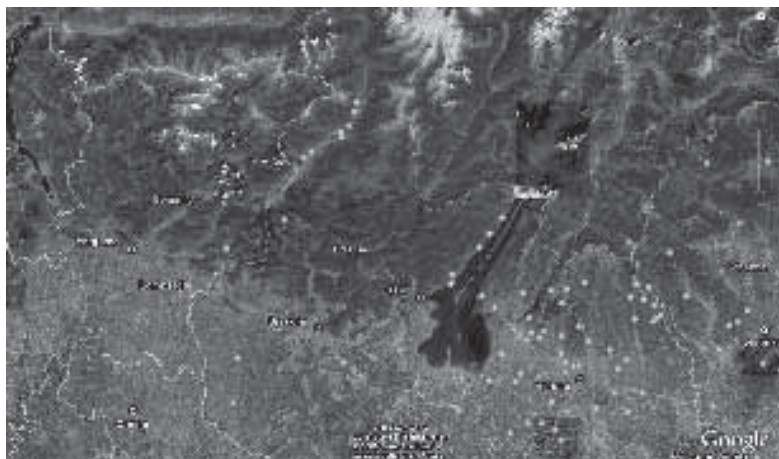
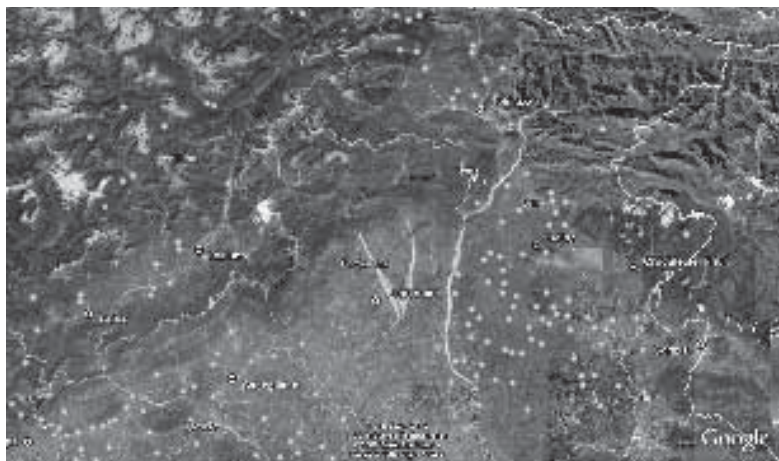
Nel 1775 il Senato decise per l'abolizione totale delle feste popolari[47]. Tuttavia, a soli dieci anni da quella data, nel 1785, i consultori Giovanni Battista Bilesimo e Antonio Bricci denunciarono che il decreto rimaneva lettera morta. Le feste continuavano ad essere celebrate. Le cause – lamentarono – erano da cercarsi nell'inclinazione naturale dei popoli all'ozio e ai bagordi e nella mancata collaborazione dei preti. Sarebbe stato possibile controllare i sacerdoti, obbligarli a predicare l'avvenuta riforma dal pulpito, spingerli ad educare e convincere i loro parrocchiani? Nel segreto del confessionale avrebbero avuto modo di ritrattare le parole pronunciate in pubblico. La sfiducia nei confronti del clero non lasciava spazio a facili illusioni. L'unica soluzione rimaneva quindi lasciar cadere il decreto ed istituire una pena pecuniaria da pagare allo stato veneziano come compensazione per i danni economici subiti dalle feste celebrate con l'astinenza dal lavoro[48]. Si trattava però di una proposta assolutamente velleitaria, utopistica, che avrebbe richiesto uno sforzo organizzativo e una struttura burocratica che Venezia non possedeva. La situazione sembrò parzialmente risolversi quando nel 1787 anche alcune delle feste di precetto furono abolite con un breve di Pio VI, concesso dopo anni di estenuanti negoziazioni diplomatiche tra Venezia e la Santa Sede[49].

I santi erano un patrimonio del mondo cristiano cattolico: raffigurati ovunque, rappresentati nelle statue, effigiati nelle pale e nei dipinti. Le chiese conservavano le preziose reliquie, gli uomini

[46] Sul ruolo dei sacerdoti di antico regime è stato ampiamente scritto. Cfr. il saggio tuttora fondamentale di L. ALLEGRA, *Il parroco: un mediatore tra alta e bassa cultura*, in *Storia d'Italia*, Annali 4, *Intellettuali e potere*, a cura di C. VIVANTI, Torino 1981, pp. 895-947; nonché il più recente testo di GIUSEPPE M. VISCARDI, *Tra Europa e «Indie di quaggiù». Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)*, Roma 2005, pp. 193-204.

[47] A.S.V., *Consultori in jure*, f. 285.

[48] A.S.V., *Consultori in jure*, f. 514, 8 agosto 1784.

[49] *Ivi*, 11 maggio 1787.

2. Diffusione del culto di san Valentino nell’intero territorio della Terraferma veneta (inchiesta del Senato 1772-1773).
3. Diffusione del culto di san Valentino nelle aree sud-orientali.
4. Diffusione del culto di san Valentino nella zona nord.
5. Diffusione del culto di san Valentino nel territorio friulano.
6. Diffusione del culto di san Valentino nel territorio compreso tra la città di Bergamo e Verona.

le portavano in processione. Le loro vite erano divulgate attraverso i *libri da risma*, così come le preghiere, le litanie, le invocazioni a loro rivolte[50]. Le immagini che li riproducevano, vendute a basso prezzo, erano venerate quasi come reliquie[51]. Quelle preziose, in cartapecora, le confraternite le distribuivano insieme al pane benedetto. Un universo culturale di pratiche e credenze si fondava sul culto dei santi, scandiva la vita degli uomini. Ci si rivolgeva a loro perché intercedessero e proteggessero. Ogni località aveva il suo santo protettore o anche più d'uno. Ma, come abbiamo visto, le virtù taumaturgiche dei santi e l'appello che se ne faceva per risolvere i problemi quotidiani erano sotto accusa. Si trattava di una religiosità del tutto esteriore, dicevano i promotori della *fede razionale*, mentre bisognava insinuare nel popolo una religiosità interiore. «Se siam divoti dei santi per isperanza unicamente de' beni temporali, e non già per mira alcuna al bene dell'anima» insisteva Muratori «la nostra divozione si troverà superficiale»[52]. Era questa una polemica antica, una *vexata quaestio*. Gli umanisti prima e i protestanti dopo fecero del culto dei santi uno dei baluardi contro la superstizione di Roma. Il culto fu letteralmente smantellato, così come furono spogliate le chiese dai segni visibili della devozione[53]. Muratori aveva ripreso con vigore una discussione che all'interno della chiesa non si era mai interamente sopita, nonostante gli aggiustamenti tridentini. Proprio perché così vituperato dalle chiese riformate il culto dei santi acquistò, dopo il Concilio di Trento, un rinnovato impulso[54]. Tanto da sfociare,

[50] I *libri da risma* sono i libri che sarebbero oggi definiti a larga diffusione, vedi il recentissimo testo di L. CARNELOS, *I libri da risma. Catalogo delle edizioni Remondini a larga diffusione (1650-1850)*, Milano 2008, pp. 7-29.

[51] Sulla diffusione della stampa in territorio veneto, in particolare della stampa di natura devozionale, vedi M. INFELISE, *I Remondini. Stampa e industria nel Veneto del Settecento*, Bassano 1990; e CARNELOS, *I libri*, cit.

[52] MURATORI, *Della regolata*, cit., p. 936.

[53] Un testo che descrive vividamente e con profondità di analisi il processo di spoliazione delle chiese cattoliche e l'aspetto comunitario della liturgia cattolica precedente alla riforma anglicana è quello di E. DUFFY, *The stripping of the Altars*, London 1992.

[54] Vedi S. DITCHFIELD, *Il mondo della Riforma e della Controriforma*, in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma 2005, in particolare le pp. 285-286, ma tutto il capitolo è di estremo interesse per l'argomento trattato, pp. 261-329. Vedi anche R. PO-CHIA HSIA, *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*, Cambridge 1998, per una sintesi efficace e dettagliata della devozione cattolica in età moderna nei suoi molteplici aspetti. Sulla devozione post-riformistica sono stati scritti numerosi testi, tra tutti segnalo questi che hanno in comune l'aver rimesso in discussione i paradigmi entro i quali si era soliti tracciare la storia della religiosità moderna, sia

secondo Muratori, in un «devozionalismo» superficiale dal sapore pagano[55]: «Ma questa particolar deputazione di alcun santo sopra qualche male e bisogno de' cristiani, *tuttoché non sia da riprendere* [corsivo mio], pure nacque una volta senza legittimo fondamento nella sola testa del popolo, che credette di potere religiosamente attribuire virtù e balia a certi santi, come irreligiosamente attribuivano gli etnici ad alcuni lor falsi dii»[56]. Non poteva negare che fosse «esercizio di vera pietà» ma ne ridimensionava significato e funzione.

«Per disvezzare dalle sue pratiche la gente idiota e materiale» – scriveva Dalle Laste con intenti e toni più radicali di Muratori – «che vien rapita dagli oggetti sensibili, pare necessario che sia tolto nelle chiese e nelle contrade ogni segno, ogni invito ed allettamento di concorso nei giorni delle feste soppresse»; e ancora, «che gli altari non siano adorni se non quanto richiede la decenza de' sacri riti e misteri: resti vietato il festeggiare delle campane, le musiche, le processioni, l'esposizione di sacre reliquie, le messe e i vesperi solenni». Così, sentenziò alla fine, «tolti gli incentivi di solazzevole concorso s'andrà raffreddando la divota curiosità, e l'affetto delle popolari costumanze»[57]. Parole dal vago sapore iconoclasta. Ma questo non sarebbe bastato. Era necessario introdurre modifiche a calendari, almanacchi, giornali e lunari di modo che delle «feste soppresse non sia lasciata veruna benché minima indicazione di giorno festivo né con caratteri rossi, né con croci, né con stellette, né con altro cenno o segno di sorte

per quanto riguarda la contrapposizione tra Riforma e Controriforma, che per la netta demarcazione tra religione popolare e colta: L. CHÂTELLIER, *The Europe of the Devout: The Catholic Reformation and the Formation of a New Society*, Cambridge 1989 e, dello stesso autore, *The Religion of the Poor: Rural Missions in Europe and the Formation of Modern Catholicism, c. 1500-c.1800*, Cambridge, 1997; M. FORSTER, *Catholic Revival in the Age of Baroque: Religious Identities in Southwest Germany, 1550-1750*, New York 2001. Da non dimenticare naturalmente il testo che tra i primi diede avvio al dibattito sulla cultura popolare e la sua lenta repressione da parte delle *élites* religiose e laiche, P. BURKE, *Popular Culture in Early Modern Europe*, London 1978. Per le polemiche sollevate intorno alla utilità della dicotomia colto *vs* popolare, vedi *supra* nota 4.

[55] Con «devozionalismo» si intende comunemente una forma degenerata o decadente della devozione, in sostanza l'anticamera della superstizione. Alberto Vecchi lo definì, in relazione al pensiero di Muratori, come «lo spirito di orazione in mera petizione materiale, il senso del divino in mera richiesta di prodigi», cfr. VECCHI, *Il culto*, cit., p. 62.

[56] MURATORI, *Della regolata*, cit., p. 937.

[57] A.S.V., *Consultori in jure*, f. 265, 14 agosto 1773.

alcuna»[58]. Nonostante queste misure le feste continuavano ad essere celebrate, anzi i consultori Bilesimo e Bricci temevano che, una volta eliminate quelle di precetto, quelle popolari sarebbero rifiorite all'istante: non c'era verso che la pietà popolare rinunciasse a festeggiare i suoi santi[59]. Non avevano torto. Dalle sconsolate parole dell'ultimo consultore *in jure* della Repubblica, Pietro Franceschi, siamo informati che prima della riforma, nei calendari, le feste «solevano essere comunemente in numero di trentaquattro, oggidì si leggono contrassegnate come per l'innanzi in quasi tutte l'edizioni dello stato, ed anzi in un lunario, che porta la data di Padova e Bassano si rimarcano in numero di quarantotto per l'anno 1787»[60].

Le feste erano – per beffarda ironia – persino aumentate.

San Valentino nella Terraferma

Dalle lettere inviate dai parroci da tutto il Dominio di Terraferma il culto di san Valentino prete e martire appare tra i più fortemente celebrati: si trova al quarto posto solo dopo san Rocco, sant'Antonio abate, sant'Antonio di Padova e santa Lucia (fig. 1). Eletto intercessore per il mal caduco, per la preservazione dell'«epilepsia» (chiamata anche «mal di masucco» o «mazuc»), per spasmo, «in grazia della preservazione degli animali bovini», perché fossero «preservati li bestiami da qualche contagioso malore», e, in Friuli, venerato (oltre che per la solita epilessia) anche «per il mercato». Reliquie del santo erano disseminate in tutto il territorio, gli erano dedicati altari, confraternite e pale. Nella Patria del Friuli le confraternite censite dai parroci erano quasi esclusivamente dedicate a san Valentino. Era venerato «con grande concorso di popolo», «con sospensione dei lavori», spesso con indulgenza plenaria, con esposizione di reliquie (quando c'erano), con messa cantata, e con apparati solenni.

Il culto di san Valentino era diffuso in tutta la Terraferma sebbene diversamente distribuito (fig. 2). Un'alta concentrazione della festa si riscontrava nella zona racchiusa tra le città di Padova, Treviso e Venezia, che formava un denso triangolo di devo-

[58] Questa volta è il consultore Piero Franceschi a parlare, cfr. A.S.V., *Consultori in jure*, f. 283, 12 gennaio 1786.

[59] A.S.V., *Consultori in jure*, f. 514., 8 agosto 1784.

[60] A.S.V.,*Consultori in jure*, f. 283, 12 gennaio 1786.

zione (fig. 3). Verso Conegliano e Bassano le feste si diradavano, per intensificarsi nuovamente nel veronese (fig. 4). Verso est un'altissima diffusione del culto si presentava a sud di Udine, verso nord la devozione subiva una battuta di arresto per poi riapparire intorno all'area di Tolmezzo e alle sue vallate (fig. 5). Discretamente celebrata anche nelle vallate di Brescia, in particolare nella Valcamonica, la festa di san Valentino era presente anche nelle zone limitrofe al lago di Garda in entrambe le riviere, ma soprattutto in quella della sponda orientale verso la città di Verona[61] (fig. 6).

Per quanto riguarda Monselice, non solo la lettera del parroco non appare all'interno dell'inchiesta, ma anche nella regestazione suppletiva la festa di san Valentino è assente. Sono altri, infatti, i santi che vengono elencati nella tavola riassuntiva delle feste celebrate a Monselice e a Marendole[62]. Le due comunità furono unite nell'inchiesta per cui non ci è dato sapere con precisione quali feste fossero celebrate a Monselice e quali a Marendole.

San Valentino a Venezia

Venezia rimase esclusa dall'inchiesta: sulla religiosità cittadina l'aristocrazia veneziana vigilava da sempre. Ma all'indomani del decreto di abolizione, la Dominante fu la prima a promulgarlo e gli Inquisitori alle Arti tra le magistrature incaricate di attuarlo[63]. Protagoniste indiscusse della vita religiosa veneziane erano le confraternite, ossia le cosiddette Scuole. Celebrazioni e feste delle scuole erano state rigidamente regolamentate sin dalla loro prima istituzione che per molte risaliva al XIII secolo[64]. È proprio da una ricerca sulle scuole piccole, le cosiddette

[61] Le lettere dei sacerdoti provenienti dal territorio padovano, veronese, e dalle zone lagunari non sono state raccolte e conservate. Le feste celebrate in queste parti del dominio compaiono però nel V volume della raccolta manoscritta, che è un volume riassuntivo, dove in tabelle sinottiche sono state ricapitolate le feste di tutto il dominio. Questo significa che un censimento delle feste è avvenuto, ma probabilmente non ad opera dei parroci. L'ipotesi è che non tutti i parroci avessero inviato le loro risposte ai provveditori, sicché l'inchiesta potrebbe essere stata demandata a ministri inviati dall'autorità ecclesiastica o secolare; vedi *Il culto dei santi*, cit., pp. LXXX-LXXXI e pp. 365-716.

[62] *Ivi*, pp. 559, 560, 609.

[63] A.S.V. *Arti*, b. 171.

[64] Per uno studio globale sulla struttura e funzioni delle Scuole Grandi, si veda B. PULLAN, *La politica sociale della Repubblica di Venezia 1500-1620*, Roma 1982.

«mariegole», che emerge il culto di san Valentino[65]. Si scopre così che anche a Venezia san Valentino aveva i suoi devoti. La prima scuola istituita in nome del santo aveva sede nel sestiere di Santa Croce, nella parrocchia di San Simeon Profeta. Alcuni devoti del santo eressero nel 1602 un altare e nel 1613 venne ufficialmente istituita la mariegola sotto «l'invocazion di san Valentin confalon di essa scuola»[66].

La società di antico regime era una società corporata, nella quale gruppi, arti, confraternite, costituivano un tessuto sociale composito. Compito del potere politico non era semplicemente quello di vigilare su queste realtà particolari ma anche regolarne l'esistenza. Le scuole – queste istituzioni laiche con fini *anche* religiosi – ottenevano di fatto la giurisdizione di una parte della chiesa. La gestione di altari, paramenti sacri, la commissione di tele, la celebrazione di messe, lo svolgimento di processioni, l'organizzazione di questue, erano compiti che la confraternita – ognuna nella sua specificità devozionale – condivideva con quelli propri della parrocchia. Il rapporto tra confraternite e parroci diede spesso luogo a ricorsi al potere politico tanto più che violazioni dello *jus* parrocchiale o delle prerogative laiche avvenivano non solo nello spazio interno della chiesa, ma anche in quello esterno, in tempo di processioni e questue. La Scuola di san Valentino non fece eccezione e, come le altre, si dotò di un capitolare che regolava sin nei minimi dettagli compiti, spazi e funzioni della confraternita e definiva specifici ruoli dei membri. Sia per l'erezione dell'altare di san Valentino che per l'istituzione della scuola a lui dedicata, i confratelli stipularono delle convenzioni col capitolo, nelle quali erano predisposte le regole che avrebbero governato l'amministrazione della *mariegola*, le sue competenze, e soprattutto i suoi rapporti con la parrocchia[67].

[65] Vedi G. VIO, *Le Scuole Piccole nella Venezia dei Dogi. Note d'archivio per la storia delle confraternite veneziane*, Vicenza 2004, che offre un *excursus* sulle Scuole Piccole e i loro capitolari. Per quanto riguarda invece struttura, organizzazione e funzioni delle Scuole Piccole in età medievale, si veda F. ORTALLI, *«Per salute delle anime e dei corpi». Scuole piccole a Venezia nel tardo Medioevo*, Venezia 2001. Per una sintesi «della vicenda confraternale durante l'età medievale e moderna», R. RUSCONI, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in *Storia d'Italia, Annali*, 9, *La chiesa e il potere politico*, Torino 1986, pp. 469-506.

[66] Archivio storico della parrocchia di San Simeone profeta, *Scuola di San Valentino*, Statuti, reg., c. 2.

[67] *Ivi*, cc. 1-7.

Spesso le confraternite nascevano e si sviluppavano intorno alle reliquie: la presenza reale del corpo santo giustificava la devozione. La Scuola di san Valentino possedeva «una *crosetta* d'argento con reliquie dentro di esso santo fabrichata di beni di essa scuolla con la qual i sacerdoti di essa van segnando per tutta la città fuori anco et in chiesa»[68]. Per regolare l'uso della *crosetta* si votarono sette capitoli. I reverendi preti erano obbligati ad andare a segnar «l'infermi et altri» ogniqualvolta ve ne fosse il bisogno e di segnare ogni seconda domenica del mese all'altare del santo della scuola[69]. Per questa funzione non potevano esigere dalla scuola nessun pagamento, ma soltanto trattenere le elemosine e le oblazioni offerte, bene attenti che non si trattasse di *voti* dedicati alla scuola. Al clero della parrocchia la scuola garantiva i ceri per le messe celebrate. Il *nonzolo* (ovvero il sacrestano) della *mariegola* era ammonito a non mettersi con casse o *casele* davanti all'altare dove si deponeva la *crosetta* ed impedire in questo modo ai preti di ottenere la carità nel giorno delle benedizioni. Confraternita e capitolo si dovevano spartire le elemosine senza ingerire l'una nella carità devoluta all'altro. Il giorno della celebrazione del santo i parroci segnavano con la *crosetta* tutti quelli che lo volevano ed anche in questa occasione era permesso loro di chiedere l'elemosina davanti all'altare. A loro volta, i sacerdoti non dovevano impedire al *nonzolo* della scuola di raccomandare ai fedeli la Scuola di san Valentino durante le messe celebrate nell'ordinario[70]. Rispettare questo sistema di gerarchie, priorità e compiti preservava da possibili contrasti, anche se di certo non li eliminava. Ogniqualvolta il guardiano della scuola veniva sostituito, il sacerdote restituiva al nuovo guardiano la *crosetta*: dalle mani di quest'ultimo poi la *crosetta* ritornava al prete. La *crosetta* era della Scuola di san Valentino e con un atto simbolico se ne rivendicava l'appartenenza. Non si trattava di un mero rituale. Anzi. Si badava bene a rispettarlo sin nei minimi dettagli per non creare precedenti o potenziali tensioni. La crocetta di argento non era l'unico tesoro contenuto nella chiesa di San Simeone profeta: oltre ad altri oggetti sacri in argento, la *mariegola* possedeva una statua di san Valentino «con suo pedestal, palma, croce e diadema, il tutto di argento», una pala «con pittura di san Valentino» posta sopra

[68] *Ivi.*, c. 12*r*.
[69] *Ibid.*
[70] *Ivi*, c. 12*v*.

l'altare «di pietra fine», e un reliquiario d'argento «con entro il legno della Santissima Croce»[71].

Si è accennato prima alle intrusioni del profano nel sacro in tempo di festa. Una scrittura del 1640, contenuta tra i documenti della scuola, rivela che i Provveditori di Comun su richiesta della corte patriarcale censurarono le musiche suonate nelle solennità festive e stabilirono nuovi criteri a cui le confraternite si dovevano attenere in tempo di festa. Durante le funzioni della confraternite, denunciavano i provveditori, venivano utilizzati «strumenti più atti a fini bellici che ad essere suonati nella casa di Dio»[72]. Si trattava delle trombe e dei tamburi che, suonati durante le occasioni solenni, trasformavano la messa in fiera, il tempo spirituale in tempo mondano. Anche le parole delle canzoni sembravano ispirate da motivi che religiosi non erano, sicché i magistrati suggerirono non senza involontario umorismo la lettura dei testi sacri come fonte sicura di quell'ispirazione al canto religioso che era venuta a mancare[73].

Nel 1678 una seconda Scuola di san Valentino venne eretta nella città di Venezia, ma questa volta con dinamiche del tutto differenti. Pietro Maria Moretti, dottore in legge e filosofo, consultore ecclesiastico e revisore di libri, nonché confessore della chiesa di San Samuele nel sestiere di San Marco, ottenne in dono «una reliquia insigne», ossia la maggior parte della gamba di san Valentino[74]. Si trattava di un precedente dono fatto da un padre agostiniano. La reliquia era naturalmente provvista di attestazioni di autenticità. La confraternita sorse per tutelare la devozione della miracolosa reliquia e la traslazione avvenne con «nobilissimo apparato, prediche panegiriche, musica continua et processione solenissima» e deposta in un tabernacolo dorato sopra l'altare, dove una nuova pala raffigurava i santi Valentino, Osvaldo e Febronia[75]. La nascita della confraternita contribuì a ridar lustro alla parrocchia che si era «arrichita d'una reliquia sì segnalata ed in conseguenza di concorsi e frequenza di popoli et divotioni particolari, quantità di messe ed elemosine»[76].

[71] A.S.V., *Scuole piccole e suffragi*, b. 715 bis. La notizia è estrapolata dall'inventario della scuola redatto nel 1794-1795.

[72] Archivio storico della parrocchia di San Simeone profeta, cit., c. 18*v*.

[73] *Ivi*, c. 19*r*.

[74] A.S.V., *Provveditori di Comun*, reg. T, c. 268*r*.

[75] *Ivi*, c. 269*r*.

[76] *Ibid.*

Che la confraternita nascesse espressamente con la funzione di salvaguardare la reliquia e di promuovere il culto del santo era prassi comune. Tuttavia, al di là della dichiarazione strumentale, che promotore dell'iniziativa fosse in questo caso un sacerdote, peraltro confessore della stessa chiesa, connotò diversamente questa confraternita. A differenza di quanto visto per la confraternita in San Simeon profeta, l'altare di san Valentino fu concesso «per semplice imprestido senza animo di fondare ragione, giurisdittione o pretendenza veruna in alcun tempo sopra il medesimo altare»[77]. Nell'ambito delle possibili negoziazioni giurisdizionali, questa tutelò lo *jus* parrocchiale da probabili ingerenze. Si trattò di una mossa vincente perché non solo la mariegola ottenne subito il pubblico riconoscimento ma da lì a qualche anno le fu concesso di trasformarsi in *sovvegno*[78]. I membri della confraternita poterono godere dei benefici temporali che questo comportava: ossia la possibilità, in caso di malattia, di disporre di cure, medicine ed altre forme di assistenza sociale[79].

In un articolo apparso sul «Gazzettino» nel 1987, la chiesa di san Samuele venne tristemente ricordata perché disertata dai devoti di san Valentino. Si trattava, nelle parole del giornalista, di una disaffezione tutta a scapito del Valentino degli innamorati e non del Valentino protettore del «mal caduco»[80]. In un altro articolo, più recente, si è invece messa in discussione l'attribuzione delle reliquie a san Valentino, affermando che, nonostante sull'arca si trovi apposta la scritta «ossa sancti Valentini martiris», le fonti ufficiali non l'hanno mai confermato. L'autore insinua che, con ogni probabilità, all'interno del sepolcro vi siano le ossa di «uno degli altri san Valentin che la chiesa ricorda» e non del san Valentino di Terni, lasciando intendere che questo fosse l'unico autentico san Valentino[81]. Il santo venerato nel Dominio di Terraferma e a Venezia era Valentino prete e martire, e che questo coincidesse o meno col vescovo di Terni è, in fondo, *une question mal posée*, la cui risposta non muterebbe la verità di una devozione secolare.

[77] *Ibid.*

[78] A.S.V., *Provveditori di Comun*, b. 44, c. 425.

[79] VIO, *Le Scuole*, cit., pp. 25-27.

[80] L. PIETRAGNOLI, *Nemmeno un fiore sulla tomba del santo dell'amore a S. Samuele*, «Il Gazzettino», 15 febbraio 1987, notizia tratta da Eugenio Marin, vedi *infra* n. 80.

[81] E. MARIN, *San Valentino tra storia e tradizione*, «Sul Lemene», Natale 2005, p. 4.

Sta di fatto che, nel *Novo inventario de tutti li effetti mobili della veneranda Scuola di san Valentino posta in chiesa di S. Samuel* datato 1797, la presenza di Valentino era ancora testimoniata e così si legge: «altar di pietra con la cassa di pietra, con dentro il corpo del santo, con portella di rame indorata, le chiavi sono custodite nelle mani dei reverendi sagrestani; le autentiche del corpo di detto santo e anche della reliquia nelle mani del reverendissimo sig. piovano»[82]. Nella chiesa di San Samuele, come in quella di San Simeone, i resti di san Valentino furono ufficialmente attestati.

Le chiese di San Simeon e San Samuele non appaiono come le uniche a vantare le reliquie di san Valentino. A detta di Flaminio Corner, senatore veneziano che, sotto l'ala di Benedetto XIV, contribuì a rifondare gli studi locali storico-agiografici, le chiese di San Giovanni Evangelista di Venezia e di San Martino di Murano conservavano entrambe il corpo di san Valentino martire tratto dalle catacombe di Roma[83]. Tutt'oggi, una reliquia di san Valentino è chiaramente distinguibile all'interno del reliquiario della chiesa di San Polo, nell'omonimo campo a Venezia.

Nella Terraferma come in laguna, san Valentino, col suo corpo, era mediatore e protettore. Che il depositario del corpo fosse una città, una comunità, una confraternita o una chiesa non mutava la sostanza e gli effetti di un patto ultraterreno. Chiunque si appropriasse della gestione del santo, ne magnificava i poteri, conquistava fedeli, testimoniava dell'esistenza di certi equilibri sociali. Il risultato dell'inchiesta tracciò la mappa della devozione, disegnò i confini della sacralità territoriale. Lo scopo dell'abolizione delle feste risiedeva nella volontà politica settecentesca di desacralizzare quel territorio, sottrarlo al legame indissolubile che esisteva tra i patroni celesti e quelli terrestri, spogliarlo di quelle vesti particolaristiche. Per riconsegnarlo, con lo sperato disincanto (*Entzauberung*), a un nuovo modo di intendere i rapporti tra centro e periferia, e tra uomini e santi[84].

[82] A.S.V., *Scuole piccole e suffragi*, b. 716, San Valentin in San Samuel.

[83] F. CORNER, *Notizie storiche delle chiese e monasteri di Venezia e di Torcello*, Venezia 1785, pp. 375, 620.

[84] Per una esamina dell'*Aufklärung* cattolica, rinvio alle analisi di M. ROSA, *Settecento religioso. Politica della ragione e religione del cuore*, Venezia 1999, pp. 149-223. Per un quadro degli aspetti e delle vicende della vita religiosa italiana in età moderna, con un'attenzione rivolta al rapporto tra comportamenti, pratiche e istituzioni, si veda il testo di O. NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Roma 2008, pp. 163-194.

Per una rappresentazione iconografica di san Valentino, rimando all'immagine su pergamena miniata del XVII secolo tratta dal capitolare della *mariegola* di San Valentino conservato all'archivio parrocchiale della chiesa di San Simeon profeta a Venezia (figg. 7-8).

San Valentino è raffigurato in abito ecclesiastico e con la palma del martirio tra le mani. Il personaggio inginocchiato in abito da gentiluomo è invece il donatore che commissionò l'opera, convenzionalmente ritratto a mani giunte ai piedi del santo (e della Madonna). L'incisione manifestava pertanto una duplice funzione: omaggio votivo al santo e memento della generosità del committente[85].

Metamorfosi di santo: note a margine

Vorrei partire dall'assenza della festa di san Valentino dalla terra di Monselice per proporre qualche riflessione relativamente al divenire delle tradizioni, alla loro capacità di trasformarsi, di interpretare nuove istanze culturali e sociali, *tradendo* e al contempo mantenendo una certa qual fedeltà al loro modello di origine.

La mancata registrazione della festa non è necessariamente indicativa di una assenza di devozione. Le reliquie del santo erano giunte a Monselice nel 1671 a seguito di precedenti viaggi a Roma che fruttarono a Monselice un "bottino santo": corpi e reliquie provenienti dalle catacombe. L'iniziativa era stata intrapresa da Francesco Duodo nel 1650 per creare una sorta di cinta sacra a protezione del territorio e salvaguardare la Repubblica dal pericolo turco[86]. Arrivata a Monselice nel XVII secolo, la salma di san Valentino tuttavia non compare nella lista delle reliquie se non dalla seconda metà del XVIII secolo[87]. Ciò significa che, anche se presenti all'interno del nuovo spazio sacro, la loro autenticazione ufficiale avvenne tardivamente. È solo in seguito quindi che il cul-

[85] Ringrazio Laura Corti per il prezioso aiuto datomi nella lettura iconografica di questa bella incisione. Rinvio al saggio di Francesco Scorza Barcellona per una ricostruzione storico-agiografica del culto di san Valentino nonché al contributo di Luciano Morbiato, che tratta il tema dell'evoluzione e dei cambiamenti della devozione sino ai nostri giorni, entrambi in questo volume.

[86] R. VALANDRO, *Il santuario delle sette chiese di Monselice*, in *Tra monti sacri, 'sacri monti' e santuari: il caso veneto*, a cura di A. DIANO e L. PUPPI, Padova 2006, pp. 152-153. Per quanto riguarda l'attribuzione della data di arrivo delle reliquie di san Valentino, rinvio al saggio di Vito Terribile Wiel Marin.

[87] Informazione questa che apprendo dalla relazione di mons. Bellinati, al cui saggio, contenuto in questo volume, rinvio.

7-8. Beata Vergine e san Valentino; San Valentino con la palma del martirio. Pergamena datata 1608. Statuto della Scuola di San Valentino in San Simeone profeta, Santa Croce, Venezia.

to di san Valentino si sviluppò tanto da caratterizzare Monselice e connotare il santuario con una sua specificità.

Tra l'arrivo delle reliquie a Monselice e la loro definitiva consacrazione da parte e della comunità e dell'autorità religiosa, vi fu quindi uno scarto di numerosi anni. È lecito interrogarsi se, durante questo silenzio delle fonti, il culto di san Valentino fosse vivo tra la popolazione, oppure se la legittimazione del corpo santo diede impulso ad una nuova devozione. Nel rapporto tra uomini e santi nulla era certo e dato per sempre. Santi nuovi si sostituivano a quelli vecchi in un'altalena di preferenze, amicizie ed inimicizie che testimoniavano delle alterne vicende tra mondo terreno e ultraterreno, la cui trama si dipanava tra miracoli richiesti ed esauditi e quelli invocati ed inevasi[88]. Da tenere nel debito conto poi è tutta quella rete di rapporti sociali che si tessevano intorno alla promozione di un culto. Un santo otteneva la preminenza sugli altri perché un gruppo, una famiglia, un clan, una confraternita, un ordine religioso se ne facevano promotori. I motivi, ozioso ricordarlo, erano riconducibili al prestigio, al potere, all'influenza che ricadevano sul partito vincente. Non intendo di certo sottovalutare l'aspetto religioso che, oltre a sottendere quello sociale e politico, non smetteva di essere un elemento fondante e precipuo di una pietà pur incardinata nelle strutture comunitarie. Il santo vittorioso dopotutto avrebbe tutelato i suoi devoti sostenitori e sancito il patto tra *patronage* terrestre e quello celeste.

La storia dei Duodo procacciatori di reliquie, l'edificazione del santuario nel corso di più generazioni, la predisposizione delle teche per le reliquie, la «ri-costruzione» del corpo del santo, sono fenomeni estrinseci che tuttavia influirono sulle dinamiche del culto. La devozione popolare si incuneò in questa pregressa storia di «pellegrinaggi» dalle catacombe, di attestazioni papali, di perseveranze aristocratiche[89]. Nel 1791 il corpo di san Valentino fu deposto in abiti sacerdotali nella teca del santuario. I suoi re-

[88] Vedi P. BROWN, *The Cult of the Saints: Its rise and Function in Latin Christianity,* Chicago 1980, e J. BOSSY, *Christianity in the West 1400-1700,* Oxford 1985. Brown fu il primo a comprendere che lo studio del culto dei santi andava oltre gli studi ecclesiologici per riverberarsi sulla storia sociale e culturale; Bossy ci ha fornito illuminanti analisi sul ruolo della religione cristiana e della liturgia nella vita comunitaria dell'Europa cristiana.

[89] Per la storia del santuario di Monselice, rinvio a VALANDRO, *Il santuario*, cit., pp. 147-162.

sti, insieme a numerosi altri, costituirono il patrimonio delle sette chiesette: un immenso reliquiario sorto per impulso di una nobile famiglia veneziana. In seguito, il culto a san Valentino si impose sulle altre reliquie, sugli altri corpi santi. La preferenza che gli venne accordata era in perfetta sintonia con una fama taumaturgica che – lo abbiamo visto dall'inchiesta – era diffusa in tutto il territorio padovano. Se Monselice poteva vantare le reliquie di un santo tanto popolare, come non attribuirgli i dovuti omaggi, eleggendolo a santo prediletto?

A conferma di come, anche nel secolo degli «spiriti forti», le reliquie vigilassero sulla vita cittadina, Gaetano Cognolato nel suo *Saggio di memorie* riportava le parole che Benedetto XIV aveva dedicato alla città di Bologna quando inviò in dono il corpo di san Procolo martire: «sappiate che i corpi e le reliquie de' santi sogliono essere, per misericordia di Dio, un valido presidio per tenere lontane dalle città, nelle quali sono collocate e venerate, le disgrazie dalle quali sarebbero oppresse»[90]. Cognolato scrisse la sua storia di Monselice quando si completò il santuario: un po' pretestuosamente, le vicende storiche della città terminavano nella costruzione della chiesa che conteneva venticinque corpi di santi e un numero straordinario di reliquie di ogni genere[91]. Si era alla fine del secolo e, sebbene le riforme cosiddette illuminate non avessero avuto il corso che ci si attendeva, anzi per certi versi si era attuata una vera e propria inversione di rotta, la polemica sulla veridicità delle reliquie, dei corpi santi, nonché, per logica conseguenza sul culto dei santi, non si era affievolita. Cognolato sembrò voler arginare ogni possibile critica mossa verso quel santuario che, iniziato nel XVII secolo, era finalmente giunto a conclusione e che portava lustro civile e religioso alla città intera. Prima di elencare la lunghissima serie di corpi santi e reliquie, ripercorse le tappe della tradizione esegetica cristiana, esaminò le prove che la chiesa aveva ammesso e introdotto per distinguere il corpo di un martire dal corpo di un santo martire. Chiamò in causa Prospero Lorenzo Lambertini ed anche Muratori[92]. In questo caso il rinvio a Muratori era fatto quasi *a latere* di una digres-

[90] G. COGNOLATO, *Saggio di memorie della terra di Monselice, di sue sette chiese, del santuario in esse aperto ultimamente*, Padova 1794, p. 92.

[91] *Ivi*, p. 67. Il catalogo delle sacre reliquie redatto da Cognolato ne registra ben 340, pp. 93-125.

[92] Soprattutto a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, i due nomi vennero spesso associati con l'intento di conferire autorità ai testi di erudizione cattolica.

sione che aveva al suo centro il significato simbolico della palma del martirio, la cui sola presenza sarebbe bastata a testimoniare l'esistenza di un corpo santo e martire. La salma di san Valentino rientrava a buon diritto entro i parametri richiesti[93].

San Valentino era un tipico santo guaritore. Importante come e forse più di altri perché le sue peculiarità taumaturgiche erano al servizio di una malattia dalle cause sconosciute e dagli esiti talora fatali: l'epilessia. Male terribile che, contrassegnato da improvvise convulsioni e spasmi, poteva essere assimilato a possessione maligna. Non solo: momentanee perdite di sensi, forti dolori al capo, venivano facilmente ricondotti a quel male misterioso che provocava imprevedibili crisi.

Non è un caso che sino in tempi recentissimi di questa malattia se ne facesse carico la comunità che si sentiva collettivamente colpita dal male. In molte zone friulane e venete i familiari dell'ammalato organizzavano le «elemosinarie», una questua itinerante che attraversava il paese. I pellegrini andavano di casa in casa per raccogliere il denaro da offrire in chiesa come voto a san Valentino. In certe località il numero delle case era stabilito nell'ordine di sette o nove e questa minima *variatio* nella ritualità conferma piuttosto che smentire il forte valore simbolico di una paraliturgia che si dispiegava al di fuori della chiesa[94].

Altri elementi intervenivano ad accompagnare la drammaturgia legata all'invocazione a san Valentino: il pane benedetto a forma di otto e la chiave benedetta[95]. La chiavetta di ferro veniva appesa al collo dell'ammalato a scongiurare il ripetersi delle convulsioni, il pane mangiato saldava la «comunione» col santo, gli abiti del malato, benedetti e indossati, allontanavano la ricomparsa del male. In Carinzia e in Carnia con la chiave si segnava il male o la si imprimeva nella pasta molle del pane. In ambito veneziano la chiave di ferro si era trasformata in chiave di argento. Chiave acquistata, a dimostrazione sia della circolarità che della creatività dei fenomeni rituali, con i soldi offerti da trentatre donne nubili[96].

93 *Ivi*, pp. 73-87.

94 A. NICOLOSO CICERI, *Tradizioni popolari in Friuli*, Udine 2002, p. 508. La questua era una delle difese da opporre agli influssi malefici, p. 566, n. 574.

95 *Ivi*, pp. 645-646. G. CHIARADIA, *Febbraio nel folklore del Friuli Occidentale (Candelora, s. Biagio, s. Valentino)*, «La Loggia», n.s. 8, 2005, p. 85-103. N. CANTARUTTI, *San Valentino in Friuli*, in *La religiosità popolare nella valle padana. Atti del II convegno di studi sul folklore padano*, Firenze 1966, pp. 131-137.

96 La notizia è riportata da G. MUSOLINO, *I santi nel folklore*, in *Santità a Venezia*, Venezia 1972, p. 202.

Celebrata a febbraio, la festa di san Valentino, insieme a quella della Candelora e a quella di san Biagio, segnava la fine dell'inverno e preannunciava la primavera[97]. L'augurio di fertilità, la sollecitazione della rinascita ben si esprimono nella sagra delle arance che in molte località venete e friulane è tuttora associata alla festa di san Valentino[98]. A Vico del Gargano, in Puglia, Valentino è diventato il santo protettore dei raccolti di agrumi. Ogni 14 febbraio la chiesa matrice che conserva le reliquie di san Valentino viene addobbata con arance e la statua del santo viene portata in processione adornata di arance e zagare: spettacolo che allieta abitanti e turisti. La tradizione vuole che nel 1628 sul braccio di san Valentino sportosi miracolosamente dalle catacombe romane inciampasse un notabile della comunità di Vico. La delegazione di notabili non si trovava a Roma accidentalmente ma era alla ricerca di un corpo martire da eleggere a difensore delle piante di agrumi, minacciate dalle gelate. San Valentino eletto santo patrono scalzò la precedente devozione a san Norberto di Xanten[99].

La devozione ad un santo non era necessariamente legata alla presenza di una reliquia o del corpo. Tuttavia, anche se la devozione o il voto si manifestavano a prescindere da queste, la pietà si esprimeva con maggior vigore se veicolata attraverso un simulacro o una rappresentazione. La mancanza dei corpi era facilmente sostituita da immagini che comprovavano la devozione e, successivamente, da *ex voto* che attestavano il miracolo avvenuto. Reliquie e immagini rimanevano nel mondo del tangibile. Questo ferreo legame tra devozione e presenza fisica del sacro sembra essere particolarmente confacente al culto di san Valentino, legato, sia in epoca moderna sia in quella recente, all'esistenza di una reliquia o di un'immagine. D'altro canto, le immagini erano considerate alla stregua delle reliquie dagli stessi dettati tridentini e, nonostante le secolari diatribe sul rischio di iconolatria che entrambe suscitavano, la centralità e l'importanza della corporeità all'interno della liturgia cattolica rimasero inderogabili. E come poteva essere altrimenti, «in una religione che fa della resurrezione della carne uno dei nodi centrali della fede»[100]? E, se «la divozione de'

[97] CHIARADIA, *Febbraio*, cit., pp. 85-91.

[98] CICERI, *Tradizioni*, cit., pp. 645-646, 660 n. 151.

[99] G. SCARAMUZZO - M. TORTORELLA, *Vico del Gargano. Storia e tradizioni*, Foggia 1993, pp. 37-42.

[100] Sono debitrice per questa efficace espressione a G. PALUMBO, *Immagini e devozione*, in *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, Roma 1997, p. 203. Vor-

fedeli è più fervorosa verso un corpo santo di cui si sa il nome, che verso un altro corpo santo, il di cui nome s'ignora»[101], il desiderio di attribuire un nome a reliquie innominate discendeva anch'esso dall'esigenza forte di una materialità irrinunciabile.

A testimonianza di come le pratiche religiose possano trasformarsi, associarsi ad altre, rivivere di propria vita, assumere fisionomie locali, dare vita a fenomeni sincretici di difficile interpretazione, ripropongo un suggestivo articolo di Novella Cantarutti[102]. L'autrice si interrogò sul significato e la provenienza di una leggenda raccolta nelle Prealpi friulane che aveva come protagonista «un fanciullo di nome san Valentino». Si trattava di una vicenda senza alcuna apparente attinenza con la devozione al san Valentino prete e martire invocato dalle comunità friulane dalla Carnia alle valli del Natisone e del Torre. La storia, una fiaba che racchiude la morale in una struttura agiografica, raccontava la vicenda di un bambino miracolosamente trasformato in chiesa per sfuggire ai suoi assassini. Il favore per la narrazione favolistica può aver determinato la trasposizione in chiave religiosa di un racconto che apparteneva ad un altro genere[103].

Cantarutti non tentò di disambiguare il senso della metamorfosi del piccolo san Valentino trasformato in chiesa, e non ci proverò nemmeno io, ma il racconto merita una piccola glossa, se non altro per l'evidente traslitterazione semantica da un Valentino all'altro. C'è da chiedersi perché il nome di un santo conosciuto e celebrato in tutto il territorio sia stato scelto e adottato per applicarlo ad una storia lontana da quella del Valentino noto. La diffusione del culto di san Valentino era tale che quasi tutte le comunità possedevano sino in tempi recentissimi un altare o un oratorio a lui dedicati[104]. Del resto, la confusione tra il Valentino prete e vescovo si registrava anche a livello parrocchiale quando lo stesso clero scriveva, accanto al nome di san Valentino, indi-

rei inoltre ricordare gli scritti pionieristici di Caroline Bynum che misero in rilievo le relazioni tra il cibo, il digiuno e la carne, spostando l'asse della mistica cristiana dalla pura spiritualità, verso una totale ri-valutazione della corporeità, in particolare: C. WALKER BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley and Los Angeles 1987.

[101] La citazione è di Benedetto XIV ed è riportata in COGNOLATO, *Saggio*, cit., p. 87.

[102] CANTARUTTI, *San Valentino*, cit., pp. 125-140.

[103] Il tema del patrigno che ordina il delitto alla madre e ad un servo e chiede come prova il cuore del figliastro ne proverebbe le origini favolistiche.

[104] CHIARADIA, *Febbraio*, cit., p. 97.

stintamente il titolo di prete o vescovo, in una sorta di giustapposizione tra i due[105].

Nelle raffigurazioni però il san Valentino rappresentato era il Valentino prete, con la pianeta, spesso il tricorno, il messale e la palma del martirio. La storia del bambino che per proteggersi si trasformava in chiesa potrebbe avere – al di là delle differenze – qualche relazione o contiguità con quella di san Valentino prete? Il *trait d'union* potrebbe essere l'infanzia, a proteggere la quale era invocato proprio il Valentino taumaturgo. Gli episodi di epilessia erano infatti tanto più disorientanti quanto più colpivano i bambini; e bambini sono tuttora coloro che in molte parti del Friuli (e nella stessa Monselice) ritirano la chiave benedetta dopo la processione. Ma questa non vuole essere più di quello che è, ossia un tentativo, o piuttosto, una suggestione.

La traslitterazione semantica non è d'altro canto né un episodio insolito né tantomeno limitato a questo pur peculiare caso. Sotto il nome di san Valentino si sono avvicendate più storie e, nella storia del santo, se il nome è stato mantenuto, il significato del culto si è spesso modificato. A partire dal Valentino di Chaucer, che ha inaugurato il motivo amoroso nell'agiografia valentiniana sino alle sue odierne interpretazioni, il *significato* del santo è stato sottoposto a vari mutamenti. In un brillante articolo apparso molti anni fa, J.B. Oruch analizzò con convincente argomentazione come l'apparizione del Valentino di Chaucer fosse di fatto una «invenzione» dello stesso autore e che non seguisse alcun esempio a lui precedente[106]. Incertezze e ambiguità che accompagnano il sentimento amoroso trovavano rispondenza nella incostanza atmosferica del mese di febbraio. Tuttavia, la scelta fortunosa o fortunata di un nome che era ancora legato al Valentino del martirologio cristiano fu determinata da ragioni in parte inesplicabili[107]. Un'ulteriore «invenzione» del santo avvenne a inizio XIX secolo, quando la festa attraversò l'oceano e si trapiantò dall'Inghilterra agli Stati Uniti[108]. Da allora, il processo sembra non avere cessato

[105] *Ivi*, pp. 96-97.

[106] J.B. ORUCH, *St. Valentine, Chaucer, and Spring in February*, «Speculum», vol. 56, 3 (Jul. 1981), pp. 534-565.

[107] *Ivi*, pp. 562-565.

[108] Rinvio all'ormai classico lavoro di E. HOBSBAWM e T. RANGER, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, in particolare al saggio introduttivo di Hobsbawm. Per quanto riguarda una critica revisionista del testo vedi, *Religious Identity and the Invention of Tradition: Papers Read at a Noster Conference in Soesterbert*, January 4-6, 1999, in *Studies in Theology and Religion 3*, Assen 2001, a cura di J. WILLEM VAN HEN-

le sue continue evoluzioni e, come scrisse L.E. Schmidt, «the transformation of St. Valentine's Day into a modern American holiday makes for a complicated bit of cultural history – one that entails a rich interplay of commerce, gender, ritual, and material culture»[109]. Trasformato nuovamente, san Valentino è tornato in Italia e ha soppiantato il protettore dell'epilessia. Non senza aver lasciato però dietro di sé tracce visibili della sua precedente identità.

Tuttora la memoria della protezione di quel male quasi impronunciabile e sconosciuto rimane viva. L'elemosinaria come parte del rituale per invocare il santo fa ancora parte dei ricordi dei nostri padri. Ed anche se per le ultime generazioni il Valentino degli innamorati è l'unico Valentino conosciuto, negli attuali festeggiamenti del santo la memoria del taumaturgo si perpetua insieme con la più recente celebrazione dell'amore. Nel pellegrinaggio che il giorno 14 febbraio si svolge per le strade di Monselice verso il santuario si mischiano elementi di diversa natura. Insieme ai festeggiamenti di san Valentino patrono degli innamorati si continua a celebrare quel san Valentino protettore dell'epilessia che non è del tutto scomparso. E le stesse chiavette date ai bambini a protezione, un tempo, del *mal caduco*, vengono consegnate alle coppie, per sancire e proteggere nuovi o vecchi amori. A Monselice dunque i festeggiamenti di san Valentino sono duplici, e la giustapposizione del santo taumaturgo al santo degli innamorati avviene senza visibile contraddizione. La chiave benedetta, consegnata dal vescovo per proteggere indistintamente da generici mali e per commemorare l'amore, condensa emblematicamente il vecchio ed il nuovo[110]. I bambini vanno mascherati a san Valentino e questo inserimento del motivo carnevalesco rinforza l'aspetto apotropaico della festa.

A Vico del Gargano, le arance protette dal santo diventano *instrumentum* delle virtù di san Valentino. Portate in processione col santo per abbellirne la statua, vengono poi utilizzate dagli in-

TEN e A. HOUTEPEN. Una recente interpretazione del concetto di tradizione inventata e del valore della religione civica è al centro dell'analisi di G. PARSONS, *Religion and the Invention of Tradition: The Festival of Saint Ansano in Siena*, «Journal of Contemporary Religion», vol. 21, Issue 1, January 2006 , pp. 49-67.

[109] L.E. SCHMIDT, *The Fashioning of a Modern Holiday. St. Valentine's Day, 1840-1870*, «Winterthur Portfolio», vol. 28, 4 (Winter 1993), pp. 209-245; cit. p. 209.

[110] *Il vescovo parteciperà al San Valentino*, «Il mattino di Padova», 12 febbraio 2004, p. 35; *Monsignor Peloso distribuisce le chiavi*, «Il mattino di Padova», 15 febbraio 2005, p. 33.

namorati per preparare filtri d'amore. In questa commistione di sacro e profano, di antico e recente, san Valentino vive di nuova vita. Per gli innegabili caratteri consumistici che ruotano attorno al Valentino anglosassone c'è chi vede una degenerazione del culto e una sua perdita di significato. Per converso, si potrebbe obiettare che Valentino gode attraverso questo innesto di una vita rinnovata e che, in fondo, questa altri non è che la conferma di come la devozione sia fenomeno *in fieri*, qualcosa che vive, che palpita e si trasforma a seconda dei tempi e delle rinnovate esigenze degli uomini e delle donne.

CLAUDIO BELLINATI

La devozione a san Valentino nella diocesi di Padova

Quand'ero ragazzo (certamente più di qualche anno fa...), il pomeriggio del 14 febbraio assistevo ad una interessante cerimonia. Al di là del Bacchiglione, che divide in due il paese di Pontelongo (provincia di Padova), si assiepavano centinaia di madri, con i figli in braccio o per mano. Di che cosa si trattava?

C'era il bacio della reliquia, presso l'abbattuto oratorio di San Giovanni Battista (secolo XIII); un tempo amministrato dai "benedettini bianchi". Entro l'oratorio era sepolta la salma di un santo, che molti chiamavano: san Fausto, ma che – assai probabilmente – era un san Valentino, vista la contrada di tal nome, quasi contigua all'oratorio stesso.

Invitato dal parroco del paese a tenere un sermone su san Valentino martire (la cui salma è oggi traslata nella chiesa parrocchiale), mi trovai di fronte ad una dozzina – e forse più – di santi omonimi. Anzi, confrontando l'*Annuario della diocesi di Padova*, mi trovai di fronte a diversi oratòri, dedicati a san Valentino; per l'esattezza erano sei quelli dedicati solamente al santo martire Valentino; e altri sei, venerati in compagnia di un altro santo. Ma noi, nel nostro paese, di quale san Valentino celebravamo la festa?

Per sfoltire la ricerca mi limitai alla data del 14 febbraio, cercando di individuare qual era veramente l'oggetto della nostra devozione.

Consultando il martirologio potevo constatare che in quel giorno si veneravano "due" san Valentino: quello di Terni, con un "passio" risalente all'VIII secolo; e quello di Roma. Di quest'ultimo si affermava che, arrestato da Claudio il Gotico (Marcus Aurelius Claudius Augustus, 268-270) venne decapitato all'altezza della via Flaminia, a Roma. Papa Giulio I (337-352) vi edificò una basilica; poi rifabbricata da papa Teodoro I (649).

A questo punto ritenevo di essere giunto quasi alla fine, e alla soluzione del problema, quando mi capitò di leggere uno studio del prof. Enrico Iosi, ordinario di Topografia nel Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana a Roma, che mi riconduceva nuovamente “in alto mare”. Del resto, l’affermazione del francescano prof. Agostino Amore, docente di Storia Ecclesiastica nel Pontificio Ateneo Antoniano di Roma, negava che il nome in via Flaminia, *Valentinus*, si riferisse al santo martire; ma semplicemente si accennava al possessore del luogo! Tornai a rileggere il denso articolo, contenuto in *Enciclopedia Cattolica* di Enrico Iosi (vol. XII) per giungere al convincimento della non probabilità della conclusione di Agostino Amore. Era una prima conclusione, che spianava alquanto il cammino verso una soluzione del problema.

Senonché, si affacciava un’altra obiezione. Poiché il 14 febbraio si festeggiavano due martiri (il vescovo di Terni ucciso a Roma, e un prete di nome Valentino, ucciso mentre si recava a guarire dall’artrosi un certo Cratone), quale dei due era festeggiato nel mio paese il 14 febbraio?

Scartata l’ipotesi che i due martiri fossero effettivamente e soltanto la stessa persona, oppure che il martire di Roma fosse effettivamente un ecclesiastico di Terni, rimasi con il mio interrogativo... E fu saggia determinazione, per quanto verrò subito precisando. Nella ricerca venni a conoscere che il prof. Vito Terribile Wiel Marin aveva condotto una analisi scientifica sulla salma di un san Valentino, appartenente all’oratorio di San Giorgio, sull’omonimo sito, a Monselice; e che aveva emesso un verdetto di carattere scientifico: il san Valentino dell’oratorio di San Giorgio a Monselice fa parte di un gruppo omogeneo di cristiani (o di convertiti al cristianesimo), i cui resti pervennero tra il 1690 e il 1750 da Roma a Monselice «ex coemeteriis romanis» (cioè dagli antichi cimiteri romani).

Inoltre, poiché il san Valentino dell’oratorio di San Giorgio possiede un copricapo a tricorno, di color nero (tipico di un diacono o di un sacerdote, ma non di un vescovo), è chiaro che si voleva indicare (anche se è un’aggiunta di epoca posteriore) che il santo ivi venerato come martire non era un vescovo, ma il *sacerdote ucciso a Roma*, nei *primi secoli del cristianesimo*.

Il tipo di copricapo a tricorno, di probabile origine spagnola (secoli XVI-XVII), non crea ulteriori problemi; semmai conferma una tradizione, che cronologicamente si agganciava alla sequenza storica, testimoniata dalla tradizione.

Vorrei infine tentar di risolvere un ennesimo problema. Si è soliti, il 14 febbraio, far baciare il reliquiario di san Valentino al fine di chiedere la sua protezione contro il cosiddetto “mal caduco”. Ma perché, il 14 febbraio, nella cerimonia del bacio alla reliquia, in molte comunità cristiane si è soliti offrire anche una “chiavetta”, da portare con sé o da appendere al collo?

A mio modesto avviso si voleva invocare l’intercessione di san Valentino per una duplice categoria di persone: i neonati o comunque i teneri fanciulli; i giovani o, in generale, gli adolescenti.

Per quanto attiene ai fanciulli, anche piccolissimi, si trattava di invocare l’intercessione del santo contro quella che era una delle più tremende e misteriose malattie del Medioevo: l’*epilessia*. Tanto terribile che assai frequentemente conduceva alla morte. E pertanto veniva creduta una presenza... diabolica da esaugurarsi, attraverso il bacio della reliquia di san Valentino. Anche a Passau, pur non essendo venerata la stessa salma, la cerimonia del bacio della reliquia avveniva in funzione di liberazione dalla epilessia.

Per quanto attiene alla consegna di una “chiavetta” (cerimonia che si fa anche a Padova, secondo un’antica tradizione, e in particolare rivolta ai giovani) si deve tener presente il rinvenimento di anelli, con una chiavetta congiunta, di epoca paleocristiana. La “chiavetta” inserita nell’anello non è in funzione anti-epilettica. Forse per influssi germanici, a imitazione di quanto si faceva a Passau, la “chiavetta” attaccata all’anello veniva ad assumere uno specifico significato: quello di fedeltà, di custodia di un bene prezioso, che aveva affinità con il misterioso mondo del cuore umano[1].

Bacio della reliquia e dono della “chiavetta” erano dunque le due funzioni di una specie di paraliturgia di quei secoli lontani, nei quali la liturgia era forse una delle poche, ma efficaci forme di educazione cristiana.

[1] La chiavetta indica non soltanto l’adito a un luogo, ma soprattutto a una *dimora spirituale*; simbolo di un mistero da percepire e di una difficile condizione da affrontare (J. CHEVALIER, *Dictionnaire des symboles*, Paris, vol. 2, p. 52).

MONICA PANETTO - VITO TERRIBILE WIEL MARIN

La ricognizione sui presunti martiri cristiani del santuario di Monselice (1982-1983)

I corpi nell'oratorio di San Giorgio: una storia lunga oltre un secolo

La costruzione dell'oratorio di San Giorgio (fig. 1) e la traslazione dei presunti corpi santi da Roma a Monselice si collocano tra il XVI e il XVIII secolo. La famiglia Duodo possedeva allora la porzione sommitale del colle della Rocca e qui Francesco Duodo, procuratore di San Marco, ottenne da papa Clemente VIII, con breve del 12 dicembre 1592, il permesso di abbattere la vecchia chiesa di San Giorgio e costruirvi in sua vece, su progetto di Vincenzo Scamozzi, un nuovo complesso ecclesiale e il palazzo che ancor oggi si può ammirare[1].

Fu Pietro, figlio di Francesco, a volere le altre sei cappelle, dietro concessione di papa Paolo V che nel 1605 accordava ai pellegrini che si recavano al santuario monselicense le stesse indulgenze che si ottenevano visitando le sette Basiliche Romane. Nel 1615 il progetto era già concluso[2].

Stando alla testimonianza di Gaetano Cognolato (1728-1802), canonico della collegiata di Santa Giustina e vicario foraneo a Monselice, autore del *Saggio di memorie della terra di Monselice di sue sette chiese del Santuario in esse aperto ultimamente* (Pado-

[1] G. COGNOLATO, *Saggio di memorie della terra di Monselice di sue sette chiese del Santuario in esse aperto ultimamente*, Padova 1794 (rist. anast. Bologna 1973), p. 57; C. CARTURAN, *Storia di Monselice di Celso Carturan ultimata nel 1949*, dattiloscritto conservato nella Biblioteca Comunale di Monselice, pp. 2453-2465; R. VALANDRO, *Tra devozione e pietà popolare. Il santuario delle Sette Chiese di Monselice*, in *Tra monti sacri, "sacri monti" e santuari: il caso veneto*, a cura di A. DIANO - L. PUPPI, Monselice 2006, pp. 147-162. Per un approfondimento sulla storia di Monselice si veda anche *Monselice. Storia, cultura e arte di un centro "minore" del Veneto*, a cura di A. RIGON, Monselice 1994; *Monselice nei secoli*, a cura di A. RIGON, Monselice 2009.

[2] COGNOLATO, *Saggio di memorie della terra di Monselice*, cit., p. 57.

va 1794), i primi tre corpi santi, «e tante altre spoglie de' Santi» giunsero a Monselice il 24 giugno 1651. Ad occuparsene fu Francesco, nipote di Pietro Duodo, che, recatosi a Roma nel 1650, ricevette in dono dal pontefice Innocenzo X i corpi dei santi martiri Gregorio, Felicita, Alessandro e Anastasio e molte reliquie custoditi nella «Ven. Casa delle Monache Oblate di Torre di Specchi». Tra questi, volle che il corpo di sant'Anastasio e alcune delle reliquie venissero portati nella veneziana chiesa di Santa Maria di Zobenigo, riservando i rimanenti a Monselice[3].

Le *Litterae Authenticae Sanctorum Corporum et Reliquiarum quae in ecclesia S. Georgii Martyris de Montesilice religiosissime asservantur*[4] e alcuni documenti notarili rinvenuti nell'Archivio storico della parrocchia del duomo nuovo di Monselice aggiungono dettagli di interesse. L'atto notarile, prodotto e sottoscritto da «Paulus Pastorius», notaio e cancelliere vescovile, descrive con dovizia di particolari il contenuto delle cinque casse di legno contenenti le reliquie ricevute in dono dal papa che Francesco Duodo presentò al vescovo di Padova Giorgio Cornelio il 30 gennaio 1651. Delle casse, una conservava resti ossei dei santi martiri Candiano, Gaudenzio, Vincenzino, Vito, Sisto e ossa della testa di Onorio. Le altre quattro contenevano rispettivamente il corpo di santa Felicita (in una cassa di legno bianca); il corpo di san Gregorio e resti ossei dei santi martiri Basilio, Damiano, Dionisio, Fabiano[5], Fiorenzo, Massimiano, Mercurio e Pellegrino; il corpo di sant'Alessandro; e infine il corpo di Sant'Anastasio e resti ossei delle sante martiri Agata, Apollonia, Emilia, Candida.

La lettera di autentica dei corpi, datata 22 novembre 1651 (fig. 8), aggiunge che, qualche mese prima, il 25 giugno, i corpi dei tre presunti santi furono riposti entro opportune casse e

[3] *Ivi*, p. 59.

[4] Archivio storico della parrocchia del Duomo nuovo di Monselice (ADM), Busta *Chiese Minori ed Oratori, Sette Chiese Autentica Reliquie*, Fascicolo *Litterae Authenticae Sanctorum Corporum et Reliquiarum quae in ecclesia S. Georgii Martyris de Montesilice religiosissime asservantur et ab Ill.mo ac Rever.mo Domino Elia Dalla Costa Episcopo Patavino in Sacra Visitatione Anno M.CM.XXX sunt recognita*. Si ringrazia il dott. Mauro Toffanin per la preziosa collaborazione nella trascrizione dei manoscritti rinvenuti.

[5] In un manoscritto che si riferisce alla medesima ricognizione al posto del nome «Fabiano» si legge «Fabrizio». ADM, Busta *Chiese Minori ed Oratori, Sette Chiese Autentica Reliquie*, Fascicolo *Litterae Authenticae Sanctorum Corporum et Reliquiarum*.

> [corpora fuerunt] accomodata in Ecclesiola maiori sub titulo Sancti Georgij penes Palatium dicti Illustrissimi Duodo, supra Palam Altaris posita fuerunt corpora Sanctorum Gregorij et Felicitae et sub mensa eiusdem altaris corpus Sancti Alexandri in dictis suis capsis expositis ad venerationem fidelis[6]

furono, dunque, sistemati nell'oratorio di San Giorgio: i corpi dei santi Gregorio e Felicita furono posti sopra la pala dell'altare e sotto la mensa del medesimo altare fu collocato il corpo di sant'Alessandro, esposti nelle loro casse alla venerazione dei fedeli.

Nel secolo successivo Nicolò Duodo, nominato ambasciatore della Repubblica di Venezia presso la corte pontificia nel 1713, riuscì ad ottenere da Clemente XI, con *motu proprio* papale del 7 giugno 1720, altri corpi santi, concessione che venne confermata il 16 luglio 1730 con Bolla speciale di Clemente XII[7]. La lettera di autentica del corpo di san Valentino (fig. 9), che lo indica come «santo martire», porta la data del 16 gennaio 1719 ed è firmata da «Thomas Cervinus Basilicae S. Petri Canonicus, Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopus Heracleae, Pontificij Solij Assistens Almaque Urbis Vicesgerens». Non si è rinvenuto, nell'Archivio storico del duomo nuovo di Monselice, un atto notarile che fornisse informazioni più precise circa l'anno in cui il corpo di san Valentino fu portato nella città della Rocca, ma è lecito supporre che il corpo del santo sia giunto a Monselice dopo che Nicolò, nel maggio del 1720, concluse il suo mandato a Roma e tornò in terra veneta, e vi sia pervenuto insieme a quello degli altri ventuno martiri – santa Faustina Vergine, sant'Ilocio, san Clemente, santa Veneranda, san Bonifacio, san Bovo, san Celestino, santa Chiara, san Costantino, sant'Elite, santa Faustina, santa Febronia, santa Liberata, san Martino, san Pio, san Rusticiano (padre e figlio), san Teodoro, san Venanzio, sant'Emiliano, san Fruttuoso.

Non va omesso, prima di proseguire, che l'*Index SS. Reliquiarum quae in Ecclesia S. Georgii Martyris de Monte Silicis asservantur [...]*, catalogo voluto da don Francesco Ronchi nel 1929, approvato e firmato il 29 gennaio 1930 dal vescovo di Padova Elia dalla Costa nel corso della visita pastorale[8], cita, oltre al corpo

[6] ADM, Busta *Chiese Minori ed Oratori – Sette Chiese Autentica Reliquie*, Fascicolo *Litterae Authenticae Sanctorum Corporum et Reliquiarum,* Lettera di autentica del 22 novembre 1651.

[7] COGNOLATO, *Saggio di memorie della terra di Monselice*, cit., pp. 61, 63.

[8] ADM, Busta *Chiese Minori ed Oratori*, *Sette Chiese Autentica Reliquie*, *Index SS. Reliquiarum quae in Ecclesia S. Georgii Martyris de Monte Silicis Asservantur*; CARTURAN, *Storia di Monselice*, cit., p. 2467.

«S. Valentini Presb. et Mart.», altri resti ossei attribuiti al santo conservati nell'oratorio. In reliquiari di forma cilindrica, parte tutti di vetro e parte sostenuti e ornati di metallo, racchiusi in dieci nicchie ai lati dell'altare di San Giorgio, si dicono conservati resti ossei «S. Valentini Mart.», le cui lettere di autentica risalgono al 15 febbraio 1720 (nn. III.1.1; III.7.95 e III.10.162) e al 4 gennaio 1715 (n. III.9.132); in due cassette di legno coperte di carta rossa si sarebbero trovati resti «S. Valentini Ravenn. Mart.», autenticati l'8 ottobre 1925 (n. VII.1.408), e in tre reliquiari di metallo ossa «S. Valentini Presb. et Mart.», la cui lettera di autentica risale al 15 agosto 1926 (n. XVII.487). A ciò si aggiunga il ritrovamento, nell'archivio parrocchiale monselicense, di altre quattro lettere di autentica di resti ossei «Valentini Presb. Mart.» che non vengono citate nell'*Index SS. Reliquiarum* e che, dunque, si riferiscono presumibilmente a resti presenti in chiesa diversa da San Giorgio. Le lettere risalgono rispettivamente al 14 gennaio 1756, al 20 agosto 1788, al 25 agosto 1791 e al 22 novembre 1796[9], documento quest'ultimo in cui si dichiara che «fuerunt sacrae particulae ex ossibus S. Valentini Martiris desumptae ex corpore eiusdem sancti quiescentis in Ecclesiam Excellentissimae Familiae Duodo de Montesilice», cioè che le sacre reliquie furono prelevate dal corpo del santo che riposava nella chiesetta di San Giorgio. Si potrebbe, pertanto, supporre che parte dei resti ossei mancanti dallo scheletro del presunto corpo santo, come vedremo, siano stati prelevati per farne donazione ad altre chiese. Il *Catalogus SS. Reliquiarum in Archipresbyterali Ecclesia S. Iustina de Montesilice existentium*[10], ad esempio, composto in occasione della ricognizione delle reliquie presenti nella chiesa di Santa Giustina a Monselice voluta dal vescovo di Padova Francesco Scipione Dondi dall'Orologio nel 1864, cita in elenco ai numeri 60, 177, 178 resti ossei del Santo, «ex oss. S. Valentini Mart.», cui verosimilmente potrebbero riferirsi alcune delle lettere di autentica sopra nominate.

Sul finire del XVIII secolo spettò a Girolamo Duodo, dopo che per lungo tempo i corpi dei martiri «in questa sua Casa senza onore e senza culto si stavano», far costruire nel 1791 nella parte posteriore dell'oratorio di San Giorgio una stanza semicircolare in cui fece collocare sette armadi in noce atti a contenere

[9] ADM, Busta *Autentiche Sante Reliquie*, Lettere di autentica del 14 gennaio 1756, 20 agosto 1788, 25 agosto 1791 e 22 novembre 1796.

[10] ADM, Busta *Autentiche Sante Reliquie, Catalogus SS. Reliquiarum in Archipresbyterali Ecclesia S. Iustina de Montesilice existentium, Anno domini 1864.*

le preziose reliquie. Il Santuario fu solennemente inaugurato il 14 agosto di quell'anno e aperto alla devozione dei fedeli[11].

Solo dopo l'ampliamento del San Giorgio, il 7 ottobre 1805 il corpo di san Giustino giunse a Monselice grazie all'interessamento di Francesco Andrea Maggia, sacerdote monselicense che nell'agosto del 1808 lo collocò nella nicchia dove si trova tuttora. Maggia l'aveva ricevuto da don Francesco Gastaldello parroco di Sant'Agnese di Padova, cui l'avevano a loro volta donato gli eredi del cardinale Antonio Marin Priuli[12]. Dalle fonti esaminate[13] non è dato di sapere in che periodo venne portato a Monselice il corpo di san Benedetto.

I corpi, per un totale di ventisette, sono tuttora conservati nella parte absidale dell'oratorio di San Giorgio, in due ordini di scansie, separate da una statua della Madonna sotto la quale sono collocati i resti bardati di san Valentino. Di fronte, sotto all'altare, si trovano i resti di san Benedetto e san Giustino.

Le scritte epigrafiche latine poste di fronte a ciascun corpo e i documenti presenti nell'archivio arcipretale del duomo nuovo, oltre alla testimonianza di Cognolato, hanno consentito di individuare i luoghi di provenienza ravvisabili in sette siti cimiteriali: le catacombe di Roma («ex Coemeterijs Urbis»), di san Felice e Adautto (via delle Sette Chiese), di san Ciriaco (via Ostiense), di san Callisto (via Appia), di Ponziano (via Portuense), di san Calepodio (via Aurelia), dei santi Marcellino e Pietro (via Labicana).

Di tre corpi (san Rusticiano figlio, santa Faustina vergine e san Valentino) sono state rinvenute anche le rispettive lapidi sepolcrali che recano nei primi due casi l'indicazione dell'età di morte, rispettivamente di 5 anni 11 mesi 23 giorni e di 21 anni:

> «Rusticiano Filio Benemerenti qui vixit Annis Quinq. M. XI. D. XXIII Tei in pace»
> «Faustinae virgini fortissimae que bixit ann. XXI in pace»

nel terzo caso una figura a braccia aperte. Da alcune delle iscrizioni epigrafiche all'interno delle nicchie e dalla testimonianza, ancora una volta, di Cognolato è stato altresì possibile desumere l'età di

[11] COGNOLATO, *Saggio di memorie della terra di Monselice*, cit., p. 64.

[12] C. CORRAIN, V. TERRIBILE WIEL MARIN, F. MAYELLARO, *Ricognizione dei "Corpi Santi" della Chiesa di S. Giorgio in Monselice (Padova)*, Monselice 1989, p. 39.

[13] ADM, Busta *Chiese Minori ed Oratori*, *Sette Chiese Autentica Reliquie* e Busta *Autentiche Sante Reliquie*; COGNOLATO, *Saggio di memorie della terra di Monselice*, cit.

altri tre corpi presenti a San Giorgio. Stando al canonico monselicense, contemporaneo all'epoca dei fatti, il corpo di san Costantino (figlio di Faustina) giunse da Roma con una «memoria»:

> Sacrum Corpus Sancti Christi Martiris Constantini Pueri Innocentis quinque circiter annorum, cum Vase Sanguinis, Filii Sanctae Christi Martiris Faustinae, ex Caemeterio Sanctae Cyriacae, una cum Matre inventum.[14]

che ci consente, dunque, di stabilire che san Costantino morì all'età di circa cinque anni. Lo stesso dicasi per sant'Elite, che giunse a Monselice con una copia dell'iscrizione ritrovata accanto al suo corpo:

> Heliti Coniugi Victoria Fecit Bene Quiescenti Qui Vixit Annis In Seculo Plus Minus LXIIII. Et In Coniugio Vixit Annis XXVIII. Dormienti In Pace Pro Christo.[15]

da cui si desume che il presunto martire avesse circa 64 anni al momento della morte. Di santa Chiara si è riusciti a desumere solamente che morì in «tenera aetate»[16].

Prima di procedere con i risultati dell'ultima ricognizione, effettuata nel 1982-1983, si fornisce una tabella di sintesi dei dati raccolti. Per ognuno dei corpi oggetto di studio viene indicata l'età di morte qualora conosciuta, il sito cimiteriale da cui il corpo venne estratto e le date delle lettere di autentica di ogni corpo santo, desunte queste ultime dall'*Index SS. Reliquiarum*[17].

[14] COGNOLATO, *Saggio di memorie della terra di Monselice*, cit., p. 110.

[15] *Ivi*, p. 125.

[16] Sono pervenute le copie delle iscrizioni sepolcrali di altri due corpi, Sant'Ilocio e San Martino, che non aggiungono tuttavia dati di interesse ai fini dell'indagine scientifica sui corpi. La «Memoria» pervenuta invece con il corpo di Santa Faustina Martire indica oltre al cimitero di provenienza (cimitero di Ciriaco) l'età del figlio Costantino (circa 5 anni). COGNOLATO, *Saggio di memorie della terra di Monselice*, cit., pp. 109, 112, 124.

[17] Si veda anche CARTURAN, *Storia di Monselice*, cit., pp. 2491-2507.

[18] Per quel che riguarda i siti cimiteriali da cui sono stati estratti i presunti corpi santi, sono state consultate tre fonti: il saggio di Cognolato (*Saggio di memorie della terra di Monselice*), le scritte epigrafiche poste all'interno delle teche che contengono i corpi e la lettera di autentica del 16 gennaio 1719 (ADM, Busta *Chiese Minori ed Oratori*, *Sette Chiese Autentica Reliquie*, Fascicolo *Litterae Authenticae Sanctorum Corporum et Reliquiarum*). La lezione seguita è quella accreditata da almeno due delle tre fonti prese in esame. Verranno indicati in nota i casi di non coincidenza tra le fonti.

[19] Cognolato sostiene che i 4 corpi e molte delle reliquie ricevute in dono da Francesco Duodo nel 1650 erano custoditi «nella Ven. Casa delle Monache Oblate di Torre di Specchi». COGNOLATO, *Saggio di memorie della terra di Monselice*, cit., p. 59.

[20] Si precisa che nella lettera di autentica del 16 gennaio 1719 tutti i corpi dei santi Martiri Pio, Celestino, Elite, Chiara, Faustina con il feto, Costantino figlio di Faustina, Martino, Teodoro, Valentino, Bovo, Febronia, Liberata, Venanzio e Rusti-

MARTIRE	ETÀ DI MORTE	LUOGO DI PROVENIENZA[18]	LETTERA DI AUTENTICA
sant'Alessandro	–	Catacombe di Roma[19] (“ex Coemeterijs Urbis”)	22 novembre 1651
santa Felicita Vergine	–	Catacombe di Roma	22 novembre 1651
san Gregorio	–	Catacombe di Roma	22 novembre 1651
santa Faustina Vergine	21	Catacombe di san Callisto	20 agosto 1700
san Ilocio	–	Catacombe di san Ciriaco	10 agosto 1712
san Clemente	–	Catacombe di Ponziano	10 marzo 1716
santa Veneranda	–	Catacombe dei santi Marcellino e Pietro	23 marzo 1716
san Bonifacio	–	Catacombe di san Callisto	10 aprile 1717
san Bovo	–	Catacombe di san Callisto[20]	16 gennaio 1719
san Celestino	–	Catacombe di Roma[21]	16 gennaio 1719
santa Chiara	“tenera aetate”	Catacombe di Roma	16 gennaio 1719
san Costantino	circa 5 anni	Catacombe di san Ciriaco	16 gennaio 1719
sant'Elite	64 anni	Catacombe di Roma	16 gennaio 1719
santa Faustina	–	Catacombe di san Ciriaco	16 gennaio 1719
santa Febronia	–	Catacombe di san Calepodio	16 gennaio 1719
santa Liberata	–	Catacombe di Roma[22]	16 gennaio 1719
san Martino	_	Catacombe di Roma	16 gennaio 1719
san Pio	–	Catacombe di san Callisto	16 gennaio 1719
san Rusticiano (figlio)	5 anni 11 mesi 23 giorni	Catacombe di san Ciriaco	16 gennaio 1719
san Rusticiano (padre)	_	Catacombe di san Ciriaco	16 gennaio 1719
san Teodoro	–	Catacombe di Roma	16 gennaio 1719
san Valentino	–	Catacombe di Roma	16 gennaio 1719
san Venanzio	–	Catacombe di san Ciriaco	16 gennaio 1719
san Emiliano	–	Catacombe di san Ciriaco	11 marzo 1720
san Fruttuoso	_	Catacombe di san Felice e Adautto	10 aprile 1720

La ricognizione del 1982-83: metodi e risultati

Il 25 settembre 1981 monsignor Martino Gomiero, allora arciprete di Monselice, indirizzava all'Ordinariato vescovile di Padova richiesta di autorizzazione per «procedere ad una ricognizione scientifica delle Reliquie esistenti in questa Città»[23]. Con successiva del 4 novembre 1981 il vicario generale, monsignor Alfredo Magarotto, concedeva l'autorizzazione e nominava una Commissione costituita dal presidente, monsignor Martino Gomiero, da un notaio incaricato di redigere il verbale, nella persona di don Antonio Anselmi, da due periti, don Cleto Corrain e Vito Terribile Wiel Marin, e da un cursore, Ettore Dalan.

L'indagine scientifica si è svolta tra il 1982 e il 1983. Su ogni corpo (fig. 2) (i resti ossei minori non sono stati esaminati dalla Commissione) sono state condotte analisi di tipo osteometrico (misurazione delle ossa) e odontostomatologico (esame dei denti) dettagliatamente illustrate nel volume di Cleto Corrain, Vito Terribile Wiel Marin, Franco Mayellaro *Ricognizione dei «corpi santi» della chiesa di S. Giorgio in Monselice (Padova)*[24], cui si rimanda per eventuali approfondimenti.

L'indagine osteometrica ha consentito, innanzitutto, di rilevare una notevole omogeneità all'interno del gruppo. Prevalgono i crani più o meno moderatamente lunghi e stretti. C'è una forte polarizzazione verso le fronti molto larghe. La faccia tende alle forme sensibilmente strette e alte nella media, che nelle popolazioni italiane dell'epoca non erano molto frequenti. Ciò induce a pensare ad un tipo orientale di faccia, delle cerchie esotiche romane che per prime accolsero il Cristianesimo, presumibilmente ebrei trasferiti a Roma.

Le orbite sono, nella media, ben proporzionate nei loro diametri. I nasi, nella maggioranza relativa sono leptorrini, cioè lun-

ciano (padre e figlio) si dicono estratti «ex Coemeterijs Urbis» (ADM, Busta *Chiese Minori ed Oratori*, *Sette Chiese Autentica Reliquie*, Fascicolo *Litterae Authenticae Sanctorum Corporum et Reliquiarum*).

[21] Nel caso di san Celestino Cognolato sostiene che il corpo sia stato estratto dal cimitero di san Callisto. COGNOLATO, *Saggio di memorie della terra di Monselice,* cit., p. 113.

[22] Nel caso di santa Liberata Cognolato sostiene che il corpo sia stato estratto dal cimitero di Ciriaco. COGNOLATO, *Saggio di memorie della terra di Monselice,* cit., p. 105.

[23] ADM, Busta *Autentiche Sante Reliquie*, Lettera del 04.11.1981 prot. n. 254/81.

[24] CORRAIN - TERRIBILE WIEL MARIN - MAYELLARO, *Ricognizione dei «Corpi Santi»,* cit.

ghi e stretti, sebbene poco frequenti nei reperti craniologici, e ben si accordano con le facce alte e strette rinvenute.

L'arcata dentaria è molto corta e richiama le faccie iperortognate, cioè, ancora una volta, il tipo orientaleggiante.

Dalla misurazione delle ossa lunghe è stata ricavata l'altezza dei corpi (con il metodo del Manouvrier). La statura media di undici soggetti di sesso maschile è di circa 160,4 +/- 1,35 cm. La statura media di quattro soggetti di sesso femminile è di circa 156,6 +/- 4,21 cm con una sensibile variabilità individuale. Le medie per individui, di 159,3 +/- 0,60 cm, non differiscono molto dalle medie ricavate dal complesso delle 59 ossa maschili e delle 28 femminili.

L'omogeneità rilevata all'interno del gruppo è deducibile anche dai risultati dell'analisi odontostomatologica svolta da Mayellaro cui ci riferiamo[25].

L'esame ha permesso di rilevare le alterazioni dell'organo masticatorio e, dunque, l'influenza dell'alimentazione sulla patologia orale, ma soprattutto di raccogliere informazioni utili per la determinazione del sesso e dell'età di ogni individuo (deducibili il primo dal dismorfismo sessuale – differenza morfologica – dei canini e dall'impalcatura scheletrica portante, la seconda dal grado di usura dentaria ed altre piccole particolarità morfologiche) e di attribuire con un margine di sicurezza ciascun complesso stomato-facciale ad ogni singolo corpo.

I denti rinvenuti sono complessivamente 383, di cui 327 permanenti e 56 decidui. Mayellaro sottolinea, in proposito, che non si deve trascurare che i corpi hanno subito nel tempo almeno due spostamenti (dai cimiteri romani a Monselice e, in un secondo momento, nella chiesa di San Giorgio) e che, probabilmente all'atto di ricomporre i corpi a causa delle probabili scarse conoscenze anatomiche di chi se ne occupò, alcuni denti sono stati inseriti in alveoli impropri e alcuni alveoli vuoti sono stati riempiti con frammenti ossei. Talora l'indagine è stata parziale per la mancanza, in parte o del tutto, delle strutture scheletriche di sostegno. Queste ultime, in alcuni casi sono state distrutte dal tempo, in altri sono state "restaurate" con componenti in tela o con tessuto osseo prelevato dai segmenti diafisari delle ossa lunghe (quelle comprese tra le due estremità) dello stesso corpo.

In età paleocristiana la patologia dentaria più frequente era l'usura dentaria, mentre le carie (tipiche di un'alimentazione a

[25] *Ivi*, pp. 69-96.

base di cibi dolci e morbidi che non richiedono molta masticazione) si riscontravano molto poco, al punto da essere trascurabili rispetto all'usura. Nel gruppo considerato l'usura è prevalente, mentre la presenza di carie è modesta. Ciò potrebbe essere determinato da una masticazione prolungata di cibi consistenti che avrebbe determinato una autodetersione delle superfici dentarie. Anche le parondopatie (affezioni del tessuto che circonda la radice dentaria) si osservano solo in rari casi. Talora si sono rilevate artropatie dell'articolazione temporo-mandibolare nell'ambito delle lesioni artrosiche diffuse, causate dall'usura.

Le notizie storiche in nostro possesso, le lapidi rinvenute, le scritte epigrafiche all'interno delle nicchie sono state confrontate con i risultati dell'indagine antropologica, osteometrica e odontostomatologica e consentono di avanzare a questo punto alcune conclusioni. Esiste, innanzitutto, corrispondenza tra il sesso e le età attribuite dalle iscrizioni (quando queste sono state indicate). L'analisi d'insieme spinge a supporre di trovarci di fronte a un campione di una stessa popolazione risalente al III-IV secolo d.C., composto da maschi, nella maggioranza, da femmine di varia età e da bambini. Esiste, infatti, all'interno del gruppo, una certa omogeneità nei tratti antropometrici relativi alla statura, alla forma del cranio, alla lunghezza delle singole ossa. Ciò invita alla considerazione globale della *serie*, come se si trattasse di un campione di residenti in Roma all'epoca delle catacombe. Purtroppo, non si è potuto eseguire il radiocarbonio sui corpi, che avrebbe permesso di datare con maggiore precisione i resti, perché all'epoca della ricognizione si rendeva necessario prelevare più di mezzo chilogrammo di osso per ogni corpo.

Nel corso della ricognizione è stato possibile appurare che i resti ossei presenti in San Giorgio a Monselice sono stati ricomposti secondo modalità differenti e, solo in rari casi, rispettando la topografia anatomica. Ciò che emerge, in un quadro d'insieme, è l'interesse più estetico che scientifico e anatomico adoperato per ricomporre i suddetti corpi.

Le ossa sono state inserite, infatti, all'interno di un manichino di tessuto (fig. 3) imbottito di bambagia, nella maggior parte dei casi alla rinfusa. Solo in alcune circostanze è stata rispettata la loro reale posizione, come per san Valentino e per san Benedetto, per i quali le ossa del torace sono state collocate nella porzione toracica del manichino, le ossa dell'addome nella porzione addominale ecc.

Anche i guanti e le scarpe sono stati riempiti di bambagia e, in taluni casi, di bambagia e ossa non pertinenti. Quando il corpo era più lungo della nicchia dell'armadio in cui doveva venire collocato, sono stati segati i femori, asportando parti intermedie di osso e riducendo in questo modo le dimensioni del corpo stesso.

Particolare attenzione è stata posta nel tentativo di aggiustare i crani, condotto utilizzando un impasto di colla da falegname, di argilla e di segatura di ossa. Le orbite sono state riempite con palline risultanti dalla tornitura di ossa spugnose dei corpi stessi e i nasi ricostruiti con frammenti di osso tenuti insieme dall'impasto testé citato. Ne è chiaro esempio il corpo di santa Faustina (fig. 4). Attenzione ai dettagli si rileva anche negli abiti con cui sono stati rivestiti i corpi.

Il corpo di san Valentino tra tradizione storico-agiografica e indagine scientifica

Il *Martirologio Romano*[26], che riporta i santi iscritti nel Calendario Romano che abbiano una importanza universale nell'intera Chiesa di rito romano, cita sei santi di nome Valentino:

– Valentino Paquay, sacerdote dell'Ordine dei Frati minori, celebrato ad Hasselt vicino a Tongeren in Belgio il 1° gennaio;
– Valentino, vescovo della Rezia, commemorato a Passau nel Norico, nell'odierna Baviera, il 7 gennaio;
– Valentino martire «a Roma sulla via Flaminia presso il Monte Milvio», celebrato il 14 febbraio;
– Valentino, sacerdote ed eremita, festeggiato a Langres in Aquitania il 4 luglio;
– Valentino (Vincenzo) Jaunzarás Gómez, sacerdote e martire, commemorato a Montserrat in Spagna il 18 settembre;
– Valentino, sacerdote e martire, celebrato a Viterbo il 3 novembre.

E ben più numerosi appaiono i santi con il nome di Valentino citati nella *Bibliotheca Sanctorum*[27] che ne annovera 19 e di questi 13 indicati come martiri:

– Valentino venerato a Chieri (Torino);
– Valentino presbitero di Roma;
– Valentino di Sandomierz (Polonia);

[26] *Martirologio Romano*, Roma 2004.
[27] *Bibliotheca Sanctorum*, vol. XII, Roma 1961, pp. 887-906.

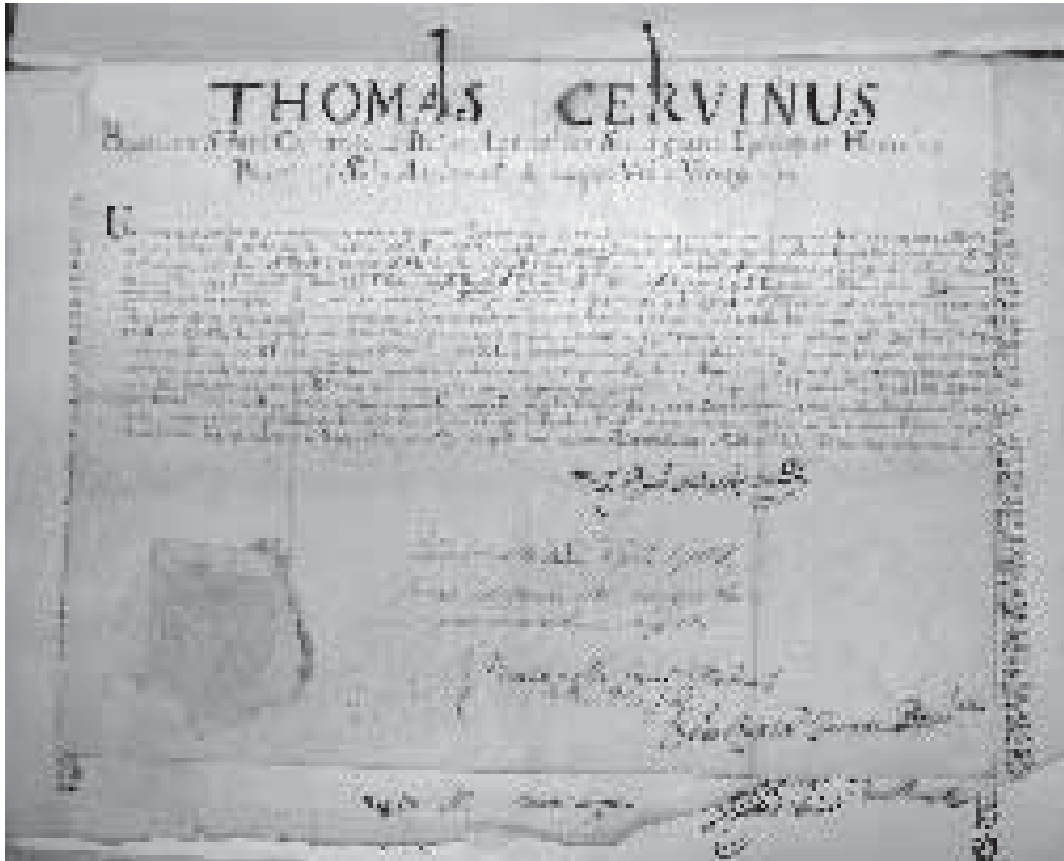
1. L’oratorio di San Giorgio a Monselice (foto Zangirolami).

2. Oratorio di San Giorgio: nicchie con i presunti corpi santi (foto Zangirolami).

3. Manichino di tessuto in cui sono state inserite le presunte ossa di san Valentino nel 1791.
4. Presunto corpo di santa Faustina vergine (foto Zangirolami).

5. Il corpo del presunto san Valentino in abiti sacerdotali nell'oratorio di San Giorgio (foto Zangirolami).
6. Lapide rinvenuta accanto al presunto corpo di san Valentino.
7. Cranio del presunto san Valentino nell'oratorio di San Giorgio (foto Zangirolami).

8. Lettera di autentica dei corpi dei presunti martiri Gregorio, Felicita, Alessandro, datata 22 novembre 1651.

THOMAS CERVINUS

9. Lettera di autentica del corpo di san Valentino datata 16 gennaio 1719.

– Valentino «vescovo in Spagna»;
– Valentino di Terni (Umbria);
– Valentino vescovo di Treviri (Germania);
– Valentino di Ravenna (Emilia Romagna). La *Bibliotheca Sanctorum* cita tre martiri della città emiliana con questo nome;
– Valentino di Terracina (Latina);
– Valentino di Sepúlveda, chiesa di Segovia (Spagna);
– Valentino di Viterbo (Lazio);
– Valentino «in Lucania».

Dalla lettera di autentica del 16 gennaio 1719 e dalla scritta epigrafica posta all'interno dell'urna in cui è custodito il presunto San Valentino nell'oratorio di San Giorgio, si evince come già detto che il martire venne estratto «ex Coemeterijs Urbis», senza alcuna informazione più precisa. Se ne potrebbe dedurre dunque, con una certa verisimiglianza, che il corpo appartenga al Valentino romano.

Nel 1791 venne deposto all'interno della teca in abiti sacerdotali (fig. 5), come dimostrano i paramenti sacri e il berretto rinvenuto sul capo, tipico dei presbiteri. Nella mano destra tiene un calice che reca la scritta «vas sanguinis» (cioè il vaso che avrebbe contenuto il sangue del martire versato per la fede) e nella sinistra, forse, la riproduzione di una palma. Accanto al corpo è presente, altresì, una piccola lapide. Si tratterebbe, in tutti e tre i casi, stando al Cognolato, di oggetti simbolici che sarebbero stati sicuro indizio di «corpo martirizzato per la fede di Cristo». Va ricordato, infatti, che il permesso di estrarre corpi sepolti nelle catacombe, da donare a personaggi ragguardevoli o a istituzioni religiose o da esporre al culto dei fedeli, era concesso solo per i corpi ritenuti veri martiri. In realtà, la letteratura recente[28] sostiene che l'uso dei primi cristiani di decorare i sepolcri con immagini, piccoli affreschi o incisioni marmoree fosse di ascendenza pagana. Solo al momento della loro riscoperta tali raffigurazioni si caricarono di una valenza simbolica cristologica e martiriale, che alle origini non avevano, assumendo allora un significato molto più generico. Merita, a questo punto, alcune considerazioni la piccola lapide rinvenuta all'interno della teca di san Valentino (fig. 6).

Seguendo l'interpretazione di Cognolato, testimone all'epoca dei fatti, leggiamo:

[28] F. BISCONTI, *L'arte delle catacombe*, in *Dalla terra alle genti. La diffusione del Cristianesimo nei primi secoli*, a cura di A. DONATI, Milano 1996, pp. 94-106.

> Il corpo di san Valentino, che abbiamo in questo Santuario, come certamente è di Martire, così, fu l'autorità della Lapida annessa alla Cassa in cui ci è venuto da Roma, e nella quale, come si è detto, sta effigiato con l'insegne Sacerdotali d'antico uso, deve credersi di Prete Martire: per ciò si è da noi ricoperto con la sacra veste di Presbiterato d'uso corrente.[29]

La lapide, dunque, rappresenterebbe il santo in abiti sacerdotali, ragione che ha indotto a ritenere l'incisione il ritratto del corpo defunto e a identificarlo con un san Valentino, prete Martire.

Cognolato, tra i tanti santi con questo nome citati in premessa al proprio discorso, indica due soli preti martiri e di questi uno romano e uno di Viterbo. Riguardo al san Valentino romano sostiene che:

> è certa la memoria di S. Valentino Prete, che sotto l'Imperator Claudio II morì Martire l'anno di Cristo 269, se però non s'ha da dire, ch'ebbe il Martirio Regnando l'Imperatore Aureliano, poiché negli Atti vien segnata la di lui Passione all'anno 272 [...] Il sacro Corpo di questo, dopo varie vicende, fu recato a Roma, e riposto nella Chiesa di Santa Prassede *in regione Montium* [...]. Da questo Martire prese il nome un Cimitero situato mezzo miglio fuori di porta Flaminia, detta del Popolo, a mano destra verso il *Ponte Molle*. Si sa che Savinella Matrona Romana diè sepoltura onorevole a questo S. Valentino Prete in detto luogo, in cui pure era stato decapitato.[30]

A questo proposito non va taciuta l'opinione di Roberto Valandro che nell'opera dal titolo *Il monte sacro di Monselice*[31] ritiene che al canonico monselicense, nell'avanzare le proprie ipotesi in merito alla figura rappresentata nella lapide, sia sfuggito un dettaglio anatomico eloquente. Le braccia aperte con cui è stata ritratta la figura nella piccola lapide rinvenuta accanto al corpo del presunto san Valentino starebbero ad indicare l'atto del pregare, tipico non solo dei cristiani, ma risalente a consuetudini di ascendenza pagana. La lapide rappresenterebbe, pertanto, ciò che con termine specialistico viene definito un "orante", simbolo frequente accanto a quello del Buon Pastore, e non rappresenterebbe pertanto, secondo Valandro, una figura in paramenti sacerdotali.

In realtà la definizione dell'identità storica di san Valentino non è semplice e univoca. Se Cognolato fornisce un profilo apparentemente certo del san Valentino prete e martire romano, cui attribuisce le ossa conservate nel San Giorgio, in altra direzione sembrano condurre le fonti esistenti, la letteratura più recente e,

[29] COGNOLATO, *Saggio di memorie della terra di Monselice*, cit., p. 117.
[30] *Ibid.*
[31] R. VALANDRO, *Il Monte sacro di Monselice*, Monselice 2005, p. 123.

non da ultimi, i contributi degli studiosi intervenuti alla giornata di studio *Il culto di san Valentino nel Veneto*. Tra questi ci si riferisce, in particolare, agli apporti di Emore Paoli (*La memoria di san Valentino da Beda a Baronio*) e di Francesco Scorza Barcellona (*San Valentino di Roma e/o di Terni tra storia e agiografia*) contenuti in questo volume.

Emore Paoli introduce il suo saggio con la testimonianza di Bartolomeo da Trento che nel *Liber epilogorum in gesta sanctorum,* al capitolo *De tribus sanctis Valentinis*, sostiene siano esistiti un «Valentino prete di Roma, famoso per dottrina e miracoli, che fu torturato e decapitato durante l'impero di Claudio», un secondo «Valentino, vescovo di Terni, che guarì Cheremone, figlio dell'oratore Cratone» [...] e infine anche un «terzo Valentino, vescovo sepolto nella chiesa di San Zenone, situata sul colle sovrastante il fiume di Passera [...]». Stando a Bartolomeo da Trento i Longobardi trasferirono poi a Trento le sue reliquie che alla fine furono restituite a Passau da Tassilione duca di Baviera. Il giorno in cui viene celebrato il santo è il 7 gennaio. Paoli pone in evidenza, innanzitutto, una possibile «contaminazione» tra la tradizione agiografica del Valentino di Passau, le cui fonti sono inconsistenti fino al calendario liturgico di Bressanone del XII secolo, e quello di Terni al punto da far suppore che l'autore della *Inventio*, dedicata alle «traslationes» delle reliquie del primo santo a Passau, fosse stata composta avendo ben presente i contorni biografici del martire ternano. Ciò che ne risulta sono due figure con una simile spiritualità monastica innanzitutto, entrambi vescovi, con esperienze biografiche in comune, caratteristiche che nel caso del Valentino di Terni si "piegano", nel corso dei dieci secoli che separano la *Vita* altomedievale dalla biografia che del martire viene diffusa nel XVII secolo, ad "esigenze" di carattere politico-religioso, sociale, culturale, arricchendone in maniera evidente il profilo.

Definire, d'altra parte, la realtà storica del Valentino di Terni, induce a trattare la cosiddetta «questione dei due Valentini», dal momento che esiste un martire romano avente lo stesso nome, la stessa data di celebrazione (14 febbraio) e lo stesso luogo di culto nella via Flaminia. Lasciando l'approfondimento dell'argomento all'articolata *disquisitio* di Scorza Barcellona, ci limiteremo qui a riprenderne sinteticamente le conclusioni. Stando agli studi compiuti, il Valentino romano sarebbe un martire venerato prima della metà del IV secolo sepolto al secondo miglio della Via Flaminia, dove papa Giulio I fece erigere una basilica cimiteriale in suo

onore. I particolari della sua biografia sono tratti dalla *Passione di Maris, Marta, Audiface e Abacuc*[32], risalente al VI secolo, ritenuta tuttavia di nessun fondamento storico. È la *Passione* che lo vuole prete e taumaturgo vissuto durante l'impero di Claudio II (268-270), decapitato il 14 febbraio e, raccolti i resti dalla matrona Savinilla, sepolto nel luogo del supplizio. Non va omesso tuttavia che alcuni resti epigrafici rinvenuti nella basilica a lui intitolata sembrerebbero confermare il titolo di «presbiter», nonostante alcuni studiosi, Agostino Amore *in primis*[33], ritengano che non vi sia alcun indizio nelle fonti, su tutte il *Catalogo liberiano*, che confermi la santità e il martirio di Valentino, il quale viene ritenuto invece il benefattore che fornì al papa i finanziamenti necessari per la costruzione della chiesa.

Valentino di Terni sepolto al 64° miglio della medesima via consolare fu venerato alla metà del V secolo e secondo la sua *Passione* fu vescovo di Terni, indefesso predicatore, guaritore di Cheremone, figlio dell'ateniese Cratone residente a Roma. Scorza Barcellona, oltre a far notare una possibile "dipendenza" della *Passione* del Valentino di Terni da quella del Valentino Romano, così come Emore Paoli la nota tra la biografia del Valentino di Passau e quella del santo ternano, sottolinea che allo stato attuale delle ricerche non è possibile definire con certezza se il Valentino ternano e quello romano fossero due personalità distinte o piuttosto sfumature diverse di un'unica figura storica.

Ciò che la ricognizione compiuta nel 1982-1983 consente di affermare con certezza è che il presunto corpo di san Valentino conservato nell'oratorio di San Giorgio a Monselice è uno scheletro, quasi completo, appartenente ad un maschio adulto. La statura, che si è ottenuta dalla misurazione delle ossa lunghe, è di cm 162,3. Al momento della ricognizione erano presenti

- il cranio con la mandibola;
- la colonna vertebrale;
- la gabbia toracica;
- del cinto scapolare la clavicola destra e sinistra e la scapola sinistra;

[32] Per i riferimenti bibliografici relativi alla questione dei «due Valentini» si rimanda al già citato articolo di Francesco Scorza Barcellona contenuto in questo volume *San Valentino di Roma e/o di Terni tra storia e agiografia.*

[33] A. AMORE, *San Valentino di Roma o di Terni?*, «Antonianum», 41 (1966), pp. 260-277.

– degli arti superiori l'omero destro e sinistro, il radio destro e sinistro, l'ulna destra e sinistra;
– il bacino;
– degli arti inferiori il femore destro e sinistro, la rotula sinistra, la fibula sinistra, la tibia destra e sinistra, l'astragalo destro e sinistro, il calcagno sinistro.

Non ci soffermiamo, in questa sede, sulla descrizione osteometrica e odontostomatologica dettagliata del corpo per la quale si rimanda all'analisi d'insieme proposta nel precedente paragrafo e al già citato lavoro di Corrain, Terribile, Mayellaro. Ci limitiamo ad osservare che complessivamente emergono, in particolar modo dal teschio, caratteri molto tipici, attribuibili a una raffinata variante mediterranea, forse di estrazione levantina. Il cranio (fig. 7) è dolicofecalo, cioè stretto, lungo e moderatamente alto. La fronte è abbastanza sviluppata nel suo diametro minimo rispetto alla larghezza massima del cranio. Le orbite sono alte, piccole e a contorno quadrato con robusti archi sopracciliari; il naso alto e stretto. La mandibola appare piccola e leggera, ma robusta, il mento alto e sollevato sul piano d'appoggio, molto prominente e arrotondato. L'arcata alveolare è molto corta. I denti presenti sono trenta, due sono caduti *post mortem*.

Nel corso della ricognizione venne condotta inoltre una perizia ematologica su tracce di sospetta natura ematica rinvenute sulle reliquie attribuite a san Valentino (oltre che su quelle di san Giustino) che dette esito negativo: il materiale esaminato non era di natura ematica e non conteneva sostanza biologica di specie umana[34].

La dimostrazione che le tracce ematiche rinvenute altro non erano che un colorante e l'eccessiva ricchezza di reliquie della Sacrestia (capelli della Madonna, legno della croce di sant'Andrea Apostolo, legno della croce di san Pietro apostolo), congiunta alla sicura falsità di quella che vorrebbe essere la punta della lancia di san Giorgio, inducevano già nei primi anni Ottanta i periti ad estrema prudenza nel ritenere sicuramente autentici gli scheletri dei ventisette presunti martiri paleocristiani. Fin da allora, per queste ragioni, si proponeva per lo scheletro meglio conservato,

[34] ADM, Busta *Autentiche Sante Reliquie*, Lettera del 20 maggio 1982 a firma del prof. Paolo Cortivo.

per il quale quindi erano più legittimi i dubbi sull'autenticità, che fosse eseguita la prova del carbonio radioattivo[35].

In conclusione, si può affermare che il corpo attribuito a san Valentino, ben s'inserisce nel gruppo dei ventisette conservati nell'oratorio di San Giorgio a Monselice, che si è ritenuto essere il campione di una stessa popolazione residente a Roma tra il III-IV secolo d.C. per l'omogeneità rilevata al suo interno nei tratti osteometrici e antropometrici.

Le indagini storiche provano che fu estratto «ex Coemeterijs Urbis», da cui si desume possa trattarsi di un Valentino romano «presbiter», che subì il martirio nell'Urbe e venne sepolto al secondo miglio della via Flaminia. Come si è visto, tuttavia, il profilo biografico del santo non è univoco e ben definito. La tradizione agiografica del martire romano si confonde e contamina con quella di un Valentino martire ternano e la mancanza di contorni storici precisi con cui confrontare i risultati dell'indagine scientifica non permette di avanzare alcuna ipotesi di appartenenza del corpo. A ciò si aggiunga, oltre al gran numero di presunte reliquie appartenenti al santo presenti a Monselice, che sembra esistere nella città di Este, a pochi chilometri da Monselice, un oratorio di san Valentino, fondato dalla Confraternita della morte nel 1627, «dedicato a san Valentino martire le cui Reliquie furono traslate ad Este nel 1674 dalle catacombe di santa Ciriaca in Roma»[36]. Infine, gli strumenti di analisi adottati nelle indagini dei primi anni Ottanta erano certamente più obsoleti degli odierni: si ricordi, come si è detto, che per eseguire l'esame al radiocarbonio sarebbe stato necessario mezzo chilogrammo di osso per ogni corpo, evidentemente impossibile a farsi senza danneggiare i resti. Premesso ciò, alla luce dei nuovi studi su san Valentino esposti nel convegno tenutosi a Monselice il 25 ottobre 2008 e delle più recenti tecniche di ricerca e analisi scientifica, si conclude con l'auspicio che questo intervento non venga inteso come semplice resoconto di un lavoro ormai ultimato, ma come spunto per continuare un'indagine che potrebbe contribuire a chiarire l'identità del presunto corpo di san Valentino conservato nell'oratorio di San Giorgio, su cui si fonda tanta parte della tradizione locale.

[35] ADM, Busta *Autentiche Sante Reliquie*, Lettera del 17 maggio 1982 a firma del prof. Vito Terribile Wiel Marin indirizzata a mons. Martino Gomiero.

[36] F. SELMIN, *Este: guida storico-artistica*, Caselle di Sommacampagna [2006], p. 70.

CAMILLO CORRAIN

San Valentino san Valentini: santo guaritore o santo degli innamorati?

La precarietà dell'esistenza, insidiata da tanti mali, era un tempo più palpabile. La povertà diffusa, le condizioni del vivere in un ambiente di sopravvivenza, in cui il morire era accettato naturalmente (pochi erano i nati che superavano l'anno di età e pochi coloro che superavano i quarant'anni), le medicine che si limitavano solitamente all'uso di erbe e, alle quali, per antica tradizione, venivano attribuite virtù curative che spesso avevano almeno efficacia di placebo, tutto ciò indirizzava a credere che la malattia fosse l'opera di spiriti maligni, di sortilegi e di malefici, soprattutto quando aveva falcidiato l'intera comunità nei periodi di peste.

Dagli scritti medioevali, solitamente notarili, particolarmente numerosi dal Duecento in poi, i riferimenti alle pratiche del volgo per scongiurare malattie sono quasi del tutto assenti, probabilmente perché verso l'illetterato, da parte del ceto medio vi era, se non disprezzo, senz'altro disinteresse. D'altra parte, anche la chiesa ufficiale bollava le pratiche pseudoreligiose e magiche del popolo come nefandezze e ritualità pagane e queste vengono genericamente descritte nei sinodi, allo scopo di porre degli interventi per la salvaguardia dell'ortodossia.

Come precedentemente puntualizzato, tra le scritture notarili appaiono talvolta formule magico-religiose e ricette per la salute che risentono di un substrato gnostico, forse accattivante per la borghesia[1].

Molte formule sono tratte da salmi dell'Antico Testamento. Ad esempio, contro l'epilessia era ritenuta efficace la recita del

[1] CAMILLO CORRAIN, *Formule magico-religiose e ricette per la salute*, «L'Adese», dicembre 2003, pp. 4-7.

salmo 37 di Davide[2]. Sempre a difesa dalle malattie erano usati brani degli evangelisti, tra i quali primeggia il prologo del IV Vangelo: «In principio erat Verbum...». Inoltre venivano recitate altre formule che richiamano i magi, i soliti quattro arcangeli, mentre si conoscono specie di giaculatorie per lenire improvvisi malori, quali l'emicrania, come quella contenuta in un diarietto di un notaio, in data 1390[3]:

> Ad dolorem capitis
> Yhesus autem transiens per portam galineam, Petrus capud
> super petram tenebat: dixit Yhesus: «Petre quid
> facis tu?»; domine capud tenet me, oculum meum
> conturbatum est, comniuro te magranea libera
> famulum meum... a dolore capitis per sanctissimam
> pietatem tuam et misericordiam tuam redimisti
> me.

A questa antica giaculatoria fa da assonanza un'altra, tradotta dal francese, per calmare il mal di denti, rivolta a santa Apollonia, alla quale, secondo la tradizione, sarebbero stati levati i denti durante il supplizio:

> Sant'Apollonia, seduta su una lastra di marmo; Nostro Signore passando da quelle parti, le dice: – Apollonia, che fai lì? – Sono qui per il mio capo, per il mio sangue, e per il mio mal di denti. – Apollonia, volgiti; se è una goccia di sangue, essa cadrà, e se è un verme, esso morrà.

Da non dimenticare poi la giaculatoria a sant'Antonio di Padova, «Si quae...», per ritrovare gli oggetti perduti.

Ma ritorniamo alla religiosità popolare del passato. L'azione metodica correttiva delle deviazioni magico-superstiziose da parte della chiesa ufficiale, la noncuranza, come precedentemente fatto rilevare, dei letterati del tempo che non ritenevano degne di annotazioni le usanze del volgo, e poi l'impostazione della civiltà occidentale secondo un rigido razionalismo, quindi in costante antitesi anti-magica, che si sviluppò con asprezza a partire dal secolo dei Lumi, hanno provocato la distruzione irreparabile dell'*ethos* popolare, i cui brandelli si rinvengono in qualche canzone, in alcune preghiere, in filastrocche, in detti e proverbi, in usanze

[2] CLETO CORRAIN, *Varie dal Folklore, specialmente religioso*, «Quaderni di Scienze Antropologiche», 23, Padova 1997, p. 55. Negli attuali testi dell'Antico Testamento tale salmo corrisponde al 38.

[3] CAMILLO CORRAIN, *Diarietto di un notaio di fine '300*, Atti e Memorie del Sodalizio Vangadiciense, I, Badia Polesine 1972-1973, pp. 259-260.

portate alla memoria e frettolosamente raccolte dai primi etnologi del secolo XIX.

Il popolo illetterato, relegato per secoli nel proprio *habitat*, escluso dal "sapere" dei colti, dai loro sillogismi, dai giochi di potere, mantenne un *continuum* con il passato – anche se da sempre è persistita la tendenza, tipica delle culture subalterne[4], all'imitazione di quella del potere – si elesse i propri luoghi sacri (cimiteri, santuari, crocicchi, dirupi, boschi ecc.), con riti che la religione ufficiale ha stentato ad orientare nel filone ortodosso, assunse le proprie "regole" comunitarie, trasmesse per secoli ed elaborò miti e leggende con schemi stereotipati, ma ricchi di apporti fantastici.

Le chiesette romaniche dell'Anconese di Megliadino San Vitale, di Santa Maria dei Prati (Cesazza) di Ponso e di San Silvestro di Saletto, tutte nella Bassa Padovana, presentano, esternamente, dalla parte cemeteriale, figure e segni graffiti di varie epoche, databili fino al Settecento inoltrato. Questi disegni sono confrontabili con quelli della Val d'Assa[5]. Figure graffite sono state riscontrate negli scavi della cripta dei resti della basilica dell'abbazia di Santa Maria della Vangadizza (Badia Polesine).

Sopravvisse in tal modo il "vecchio", che ricadeva ancora nella memoria corale, e l'"antico", lontano, nel mito[6].

Così, le poche pratiche in sapore superstizioso si rifugiarono nelle nicchie di alcuni santi, riconosciuti dalla chiesa, quando però il martirologio e il santorale hanno trovato una stabile sistemazione nel calendario, processo iniziato da papa Gregorio XIII, nel 1584, per arrivare all'edizione ufficiale del 1681, più volte poi riveduta[7]. A questi santi popolari venivano attribuiti poteri specifici di guarigione, a seconda delle loro storie, spesso costruite dall'immaginario, della loro collocazione nel calendario (il calendario del contadino era segnato dai santi più che dai mesi), oppure dal tipo di supplizio subito, come si è detto per santa Apollonia contro il mal di denti, così per santa Lucia, per gli occhi. Ma per quest'ultima, anche perché il nome richiamava la luce ed era collocata nel calendario nel periodo di giornate più

[4] A. GRAMSCI, *Letteratura e vita nazionale*, Torino 1974, p. 215; A.M. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Rassegna di studi sul mondo popolare tradizionale, Palermo 1973.

[5] CAMILLO CORRAIN, *I segni e il tempo*, Archivio per l'Antropologia e la Etnologia, CXXII, Firenze 1992, p. 298.

[6] *Ivi*.

[7] N.M. DENIS-BOULET, *Le calendrier chretien*, Paris 1959.

corte (13 dicembre). Altri santi ancora erano invece protettori degli animali, soltanto per il nome, così san Bovo (2 gennaio), lungo le fasce dell'Adige e del Tagliamento, era ritenuto protettore dei bovini[8]; così si rileva in Francia per san Cornelio, patrono di Carnac (Bretagna), protettore «des bêtes à cornes». Diversamente sant'Antonio abate (17 gennaio), parzialmente confuso con san Bovo, era indicato per ogni sorta di animali allevati, ma era conosciuto popolarmente per i suoi attributi, il fuoco e il maiale (il suo inesorabile tentatore), e così l'*Herpes zoster* era detto *fogo* di sant'Antonio. Fino a non molti anni or sono, quando la stabulazione era a conduzione familiare, nella porta della stalla veniva incollata l'immagine di san Bovo o di sant'Antonio abate.

E proseguiamo con san Biagio (3 febbraio) contro il mal di gola, e non parliamo della notte magica di san Giovanni Battista, che segna pressappoco il solstizio d'estate (24 giugno) e di san Pietro, per trarre auspici dall'albume d'uovo, versato in una brocca d'acqua la sera precedente la ricorrenza (28 giugno), per osservare se la barca di san Pietro si presentava (sempre nella fantasia) con le vele o senza, e non dimentichiamo san Michele (27 settembre) di riferimento in tutti i contratti di affittanza di casa, e san Martino (11 novembre) per i rinnovi agrari, compresi quelli dei boattieri. Ed è ovvio, quindi, che questo santo ricadesse nelle leggende dell'immaginario collettivo delle comunità rurali. Finiamo con l'accennare quelle festività, cariche di mistero, che si prestano a ritualità non proprio ortodosse, che si trovano tra il vecchio e il nuovo anno, e segnatamente le vigilie dei Morti e dell'Epifania.

Questa lunga premessa si è resa necessaria per analizzare gli elementi indicativi, anche se lacunosi, riguardanti le pratiche religiose e le credenze popolari della festa di san Valentino, con particolare attenzione alla Bassa Padovana d'un tempo, e questo per avere espresso manifestazioni, diremmo atipiche, non riscontrabili in altre località del Veneto.

Intanto, a complicare le cose, si contano ben ventuno Valentini santi o beati, tra i quali san Valentino vescovo di Passau (Baviera), festeggiato il 7 gennaio; san Valentino, sacerdote ed eremita,

[8] Nell'immaginario popolare, abbastanza diffuso nel Veneto, nella notte di san Bovo, i bovini parlavano tra loro nella stalla. Nessuno poteva essere presente, nemmeno il bovaio in questo momento magico, poiché poteva essere colpito da morte repentina. A Gambarare, i giorni pericolosi erano dal 1° al 6 gennaio; cfr. M. POPPI, *Religione e popolo a Gambarare*, Dolo 1984, p. 310.

venerato in Belgio, a Trongres (4 luglio); san Valentino di Treviri, vescovo e martire (16 luglio); san Valentino di Viterbo (3 novembre); san Valentino di Genova, vescovo (6 novembre). Ma il bello è che il nostro san Valentino vescovo di Terni, che si festeggia il 14 febbraio, probabilmente erano due, se l'agiografia annota un omonimo locale, prete romano, martire nel III secolo. Ambedue erano invocati contro l'epilessia, conosciuta in certe località popolarmente come male di san Valentino.

Il male era indicato in altri luoghi d'Italia e d'Europa (Francia, Olanda, Germania) col nome di altri santi, che morirono decapitati, e quindi indicati come guaritori dell'epilessia[9]: san Donato, festeggiato il 7 agosto a Benevento, nel Salentino e in Abruzzo; sant'Egidio, san Giovanni Battista[10], santo Acario di Noyon (27 novembre), santo Amatore di Auxerre (1° maggio) ecc. E si aggiunga pure san Genesio che era ritenuto in Lunigiana valido contro il male[11]. Da notare che anche questo santo subì la decapitazione.

Inoltre, il male si presentava come innaturale e inspiegabile, e quindi ritenuto il prodotto di forze misteriose, demoniache. Era detto anche "male lunatico", perché si credeva che la luna piena esercitasse il suo influsso.

Ritornando alla specificità di san Valentino come guaritore dell'epilessia, è opportuno dare un quadro geograficamente più ampio, interessante il Veneto e territori confinanti delle pratiche di religiosità popolare sulla festa del santo, allo scopo di evidenziare varianti e direttrici di diffusione, servendosi purtroppo soltanto di quanto riportato da studi su usanze locali, di qualche trattato specifico di etnografia, e di qualche sporadica attestazione orale dei pochi anziani che mantengono ancora buona memoria su quanto sentito, quando erano poco più che fanciulli.

Nella ricerca delle ritualità riguardanti san Valentino nel passato s'incontrano, nei casi fortunati, dei lacerti, anche se diverse sono le chiese nel Veneto intitolate al santo (Salara, Quinto di Treviso, Sernaglia della Battaglia, Trevignano, Musile sul Piave, Bussolengo, Pozzoleone). Ancor più sono le sagre del 14 febbraio. Eppure in tutto il Veneto, in Friuli e nel Trentino l'epilessia è conosciuta con "mal de san Valentin", il che prova che il santo veniva invocato contro questo malanno.

[9] A. RIVERA, *Il mago, il santo, la morte. la festa*, Bari 1988, p. 319.

[10] A. PUCE, *Il male di S. Donato nel Salento. Contributo psicologico-sociale*, «La Rivista Folklorica», 17 (1988).

[11] CLETO CORRAIN, *Varie dal Folklore*, cit., pp. 33-34.

Prima di approfondire le particolari manifestazioni religiose verso san Valentino, quello che si festeggia il 14 febbraio, nella Bassa Padovana, è doveroso dare una panoramica della sua venerazione nel Veneto e nelle regioni limitrofe.

Così, iniziando dall'area meridionale del Veneto attuale, dalla cosiddetta "Transpadana Ferrarese", si è reperita una ben precisa testimonianza della venerazione di san Valentino ad Occhiobello, sul Po, dove ormai nessuno ricorda la devozione del passato, che qui riporto.

Nei primi anni del Novecento, nel giorno del santo, molti del circondario si recavano con ceri alla parrocchiale di questo paese.

Inoltre, mi è stato raccontato che la madre di un certo Cazzola Vitaliano, sofferente di epilessia, abitante a Frassinelle, in contrada Viezze, aveva raccolto l'elemosina dei vicini, per far celebrare una messa a san Valentino[12]. Il coinvolgere la comunità nel chiedere la grazia al santo doveva essere alquanto diffusa, se viene registrata anche nel Friuli, come trascrivo da Giosuè Chiaradia, che riporta da A. Nicoloso Ciceri:

> Di più il male era sentito come qualcosa che colpiva la comunità stessa, che doveva essere coinvolta. A Spilimbergo, ad esempio, quando si presentava un caso simile, c'era sempre qualche persona devota che s'incaricava d'andar per le case a chiedere elemosina par fâ valé di pi la messa, par fâ guarì i malat; così facevano anche a Gleris di San Vito; ed a Stevenà c'erano famiglie che mettevano da parte nei mesi precedenti un'offerta speciale per la messa che sarebbe stata recitata il 14 febbraio a Ponte della Muda; ed a San Paolo di Morsano chi aveva familiari sofferenti di epilessia andava a questuare un puin de farine per farla benedire e fare il pane da distribuire poi alla comunità dopo la messa...[13]

A rendere più sicura quindi la guarigione era la compartecipazione della comunità, nella convinzione che la malattia colpiva tutta la catena di rapporti parentali. Si confermerebbe, inoltre, come in questo caso, che le tradizioni popolari hanno subito una rapida perdita di significato, con l'imporsi del concetto consumistico, con i mezzi tecnologici che hanno allargato di molto i rapporti sociali, e con l'esaltazione delle capacità individuali sui profitti.

[12] Tutto ciò mi è stato gentilmente riferito da mons. Giacomo Prandini della curia vescovile di Rovigo.

[13] G. CHIARADA, *Febbraio nel folklore del Friuli Occidentale (Candelora, s. Biagio, s. Valentino),* in A. NICOLOSO CICERI, *Tradizioni popolari in Friuli,* 2 voll., Reana del Rojale 1983, pp. 645-646.

La malattia e la morte divengono semplici notizie. Esse colpiscono solo i diretti familiari. Evidentemente, si è scollato il legame tra il singolo e la comunità: un tempo si diceva che uno era da..., ora abita a...

Palliativi sostitutivi delle comunità sono le varie aggregazioni artificiose, quali le tifoserie sportive.

Riprendendo la ricerca, altri paesi che festeggiano san Valentino nell'Alto Polesine, oltre a Occhiobello, troviamo Salara, con la titolarità della chiesa, precedentemente elencata, e Salvaterra, frazione di Badia Polesine, ove si svolge la sagra del santo.

A San Bellino si venera il santo vescovo di Padova, che avrebbe dato il nome al paese. Secondo l'agiografia, sarebbe stato trucidato nel 1145 nei paraggi di Fratta, durante un suo viaggio, e le spoglie, dopo alquante vicissitudini, sarebbero state raccolte nel 1640 in una sontuosa arca, nella chiesa di San Bellino[14]. Il condizionale è opportuno, poiché le narrazioni sul martirio del santo risultano facilmente attaccabili da qualsiasi approfondimento storico, come il fatto che ebbe sepoltura in un'arca della chiesa di San Giacomo, scomparsa in seguito ad un'alluvione, e che sarebbe stata ritrovata da un certo Giovanni da Fratta nel 1288, mentre invece essa appare ancora in un inventario della diocesi di Adria nel 1340[15]. Comunque, essendo stato proclamato patrono della diocesi di Adria, ora di Adria e Rovigo, la chiesa di San Bellino è meta di pellegrinaggi nel giorno 26 novembre.

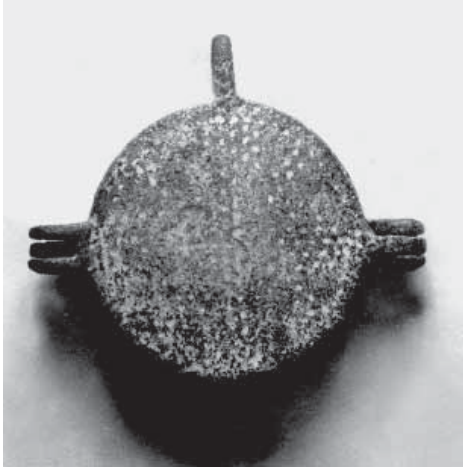
Un tempo, in questo giorno si distribuivano pane benedetto e le chiavette che preservavano dalla rabbia, trasmessa dal morso dei cani. Sempre in questo giorno, e questa usanza era diffusa in Medio Polesine, si metteva al collare dei cani un fiocco rosso.

La motivazione di questa specialità taumaturgica del santo poggerebbe sul fatto che sarebbe stato assalito dai sicari, come fossero cani arrabbiati.

Tutti questi elementi di religiosità popolare rivolti a questo santo indurrebbero a ipotizzare che san Bellino abbia assunto alcuni connotati di san Valentino, e non solo a proposito delle chiavette, ma anche in riferimento al cane, come si tratterà in seguito.

Andando ora in aree periferiche del Veneto o in regioni limitrofe, è molto sentita la venerazione del santo a Cintello, ai

[14] *San Bellino. La storia ritrovata*, a cura di CAMILLO CORRAIN e F.R. MILANI, San Bellino 1991, p. 117.

[15] *Ivi*, p. 70.

1. Teca medioevale porta-reliquie di bronzo
   (Museo Civico Etnografico di Stanghella).
2. Serie di medaglie religiose d'epoca.
3. Primitiva chiavetta di ottone di San Valentino (Castelbaldo).
4. Chiesa di San Giorgio a Monselice, interno: Madonna lignea e 'Corpi Santi'
   (foto Camillo Corrain).

margini del Veneziano con il Friuli[16]. A completare quello che precedentemente si è detto sulla devozione friulana al santo, si riporta da una ricerca di gruppo di una scuola elementare paritaria di Udine: «Questo santo è reputato taumaturgo per la peste e, soprattutto per l'epilessia, mal dal azzident o mal mazzuc[17] detta popolarmente "el mal de san Valantin"». Sempre in questo lavoro scolastico si fa riferimento alle chiavi che venivano distribuite nella ricorrenza[18].

Nel Vicentino, a Nogarole, nella chiesa dei Santi Simone e Giuda, è visibile la pala di San Valentino, ove si raffigura una madre che presenta al santo la figlia epilettica. Anche nel Trentino, come precedentemente accennato, vi sono tracce di festeggiamenti di san Valentino, il giorno 14 febbraio. Sembrerebbe però non trattarsi del santo di Terni, poiché vi sono elementi per ipotizzare una sovrapposizione con quello di Passau, come si rileva nella venerazione popolare a Vezzano e a Colle di Brenta.

Infatti, anche quest'ultimo santo vescovo, nella stessa Passau, era considerato guaritore del mal di testa e delle malattie epilettiche[19].

Nel Padovano, ad iniziare da Padova, nel giorno di san Valentino i fanciulli si recavano alla chiesa di Santa Maria dei Servi per la benedizione e per ricevere la chiavetta[20]. Un tempo, a Pontelongo, nel giorno di san Valentino, gli abitanti della contrada portavano i bambini alla chiesa di Ronchi di Ca' Trevisan, per ricevere la chiavetta e la benedizione con la reliquia del santo[21]. Tuttora, a Conselve, nel giorno della festività, i bambini si recano alla chiesetta di San Valentino per il bacio della reliquia.

[16] E. MARIN, *Il culto di S.Valentino a Cintello. Storia di una devozione che dura da più di quattro secoli*, «Sul Lemene» (foglio informativo della comunità di Cintello), febbraio 2007, pp. 5-8.

[17] In qualche annotazione dei registri parrocchiali seicenteschi della Bassa Padovana viene distinto il "mal caduco" dal "mal mazzucco", cfr. AA.VV., *Aspetti demografici in Bassa Padovana nei secoli XVI-XVII. Cronache costumi personaggi*, Quaderni del Gruppo Bassa Padovana, 8, Stanghella 1991, p. 111.

[18] Scuola Elementare Paritaria Collegio della Provvidenza, cl. IVA e IVB, *Il Medioevo e il Friuli*, a.s. 2003-2004.

[19] F. MADER, *Tausend Passauer. Biografisches Lexikon zu Passaus Stadtgeschichte*, Passau 1995; M. SPINDLER (hrsg.), *Handbuch der bayerischen Geschichte*. Erster Band. *Das alte Bayern. Das Stammherzogtum bis zum Ausgang des 12.Jahrhunderts*, München 1975.

[20] La notizia mi è stata riferita dal prof. Armando Marzotto e confermata dalla gentile consorte.

[21] A. NANTE, *Villa Foscarini Erizzo a Pontelongo*, Battaglia Terme 1999; A. COMUNIAN, *Toponomastica di Pontelongo*, serie di articoli apparsi sul «Bollettino Parrocchiale» (dicembre 2004-marzo 2006).

Restringo invece il tema prefissato, cioè della particolare devozione a san Valentino nella Bassa Padovana, quest'area è intesa come territori del Montagnanese, Estense e Monselicense, escludendo quindi il Conselvano che risente ormai del Cavarzerano e della Saccisica.

Se si accetta che le spoglie di san Valentino (o Valentini), e precisamente quello venerato a Terni, siano giunte quasi contemporaneamente nella Bassa Padovana, ad Este (anno 1674)[22] e a Monselice (anno 1671), si dovrebbe dedurre che soltanto a partire da questa data si sarebbero qui diffuse quelle pratiche efficaci contro l'epilessia. Ci si riferisce al complesso di cerimonie di festeggiamento del santo, il 14 febbraio, con messe, distribuzione delle chiavette ai bambini e la presenza di bancarelle di dolciumi per la gioia dei piccoli. L'osservazione sulla data di diffusione di questa venerazione sembra confermata dalla mancanza di riferimenti al male con questo nome nei registri parrocchiali del Cinquecento e del Seicento[23].

Un altro paese della Bassa Padovana che manteneva questa tradizione era Castelbaldo[24]: nella ricorrenza del santo, oltre a distribuire la chiavetta ai bambini, si metteva il fiocco ai cani. Ma, ormai, la forza invasiva del tornaconto commerciale, col suo messaggio dominante, come quasi ovunque, ha trasformato questo evento nella festa degli innamorati e si sa che il popolo non ha memoria.

La vecchia ritualità delle chiavette, anche se queste hanno perso il loro significato magico di protezione, non essendo di metallo[25], permane ancora ad Este e a Monselice. In altri luoghi della Bassa è necessario pungolare la memoria degli anziani per ricavare qualche reminiscenza.

Interessanti sono i ricordi di Silvia Poletto, abitante a Sant'Elena, di anni 85, madre di cinque figli, intervistata dalla figlia Graziella Maturi:

> San Valentino, protettore dei bambini, era un ragazzo affetto da epilessia infantile e temeva di tornare piccolo per non patire più

[22] Sembra che il san Valentino di Este non sia quello di Terni. Infatti le reliquie traslate nel duomo di questa cittadina provengono dalle catacombe di santa Ciriaca in Roma; cfr. *Breve guida al Duomo di Este*, a cura di B. COGO, Este 1994.

[23] AA.VV., *Aspetti*, Stanghella 1991.

[24] CLETO CORRAIN, *Elementi per una etnografia del territorio di Montagnana (Padova)*, «Quaderni di Scienze Antropologiche», Padova 1984, p. 177.

[25] M. POPPI, *L'anno, i mesi e i giorni. Proverbi modi di dire tradizioni*, Venezia 2004, pp. 76-77.

> la grande sete sofferta in tale età. Questo santo morì giovinetto, battendo la testa su un sasso, cadendo durante un attacco di crisi epilettica.
> È noto che questo male, che colpiva particolarmente i bambini, a causa anche della malnutrizione, attaccava anche sui cani, donde le raccomandazioni ai fanciulli di non cavalcare questi animali.
> Il 14 febbraio, festa di san Valentino, i bambini, anche piccolissimi, venivano accompagnati in chiesa. Madri e figli partecipavano ad una Santa Messa celebrata appositamente in un'ora comoda pomeridiana.
> Verso la fine della funzione (i più piccoli in braccio delle mamme), andavamo ai piedi dell'altare maggiore, dove, per ognuno, il sacerdote invocava l'intercessione del santo e appuntava sul petto una piccola chiave di ferro, con l'effigie di san Valentino.
> Ogni buona madre era sempre attenta che i suoi bimbi avessero appuntata la chiavetta, così sarebbero stati preservati dall'epilessia infantile, comunemente chiamata male di san Valentino. Molti erano infatti i bambini colpiti da tale male, il quale scompariva dopo la pubertà o durante la giovinezza.

Da questa fortunata intervista, salta fuori un Valentino diverso, fanciullo, come doveva essere nella sensibilità popolare, il santo bambino per i bambini.

La credenza poi che l'epilessia poteva essere trasmessa e che la troppa confidenza con il cane poteva essere pericolosa, era abbastanza diffusa nel Veneto[26].

La distribuzione della chiavetta, poi, doveva far parte di una ritualità molto diffusa.

È documentato che in Puglia e nell'Abruzzo i bambini tenevano appese al collo contro l'epilessia delle chiavette di bronzo, dette «chiavi di san Donato»[27].

Molto meno credibile, per i nostri luoghi, è l'antichità dell'attribuzione a san Valentino del patronato sugli innamorati.

Tutte le motivazioni storiche non sono convincenti: papa Gelasio, nel 496, aveva sostituito la festa pagana della fertilità, conosciuta come "Lupercalia"del 15 febbraio con il giorno di san Valentino, posto nel giorno precedente nel martirologio; l'istituzione a Roma nel 1465 della confraternita dell'Annunziata, con lo scopo di procurare una dote alle fanciulle povere, da distribuire il 14 febbraio[28]; fatti inventati nelle storie popolari del santo.

[26] *Ivi*, p. 79.
[27] A. RIVERA, *Il mago*, cit., p. 318.
[28] M. POPPI, *L'anno*, cit., p. 79.

È qui il caso di chiarire che il matrimonio di un tempo non era preceduto da una fase di innamoramento. Tutto avveniva per contratto, mentre gli innamoramenti, se c'erano, erano condannabili, o meglio non considerati.

Diversamente, in Inghilterra, almeno dal Quattrocento, il giorno di San Valentino era considerato quello degli innamorati, soltanto per una coincidenza calendariale. A metà febbraio, cioè il giorno 14, la natura comincia a risvegliarsi dal periodo invernale, e per analogia promuoveva scambi di affettività tra i giovani[29], con regali e biglietti. La moda si diffuse nei paesi anglosassoni, eccitata e recepita dai *mass media* commerciali, e quindi diffusa in tutto il mondo, specialmente nell'ultimo dopoguerra.

[29] Anche Shakespeare è a conoscenza di questa moda, facendo dire all'ancor vergine Ofelia, nel terzo atto dell'Amleto, di farsi bella per il giorno di san Valentino.

ROBERTO VALANDRO

I culti ausiliatori degli epilettici in Bassa Padovana

Il duodesco santuario d'Ognissanti ha subito nella seconda metà del Novecento una completa metamorfosi, impossibile da immaginare quando, allo spirare del XVIII secolo, venne aperto all'attesa quotidiana frequentazione eucaristica dei fedeli con l'esposizione del Santissimo Sacramento, concessa sull'avvio in forma provvisoria: s'è infatti rapidamente trasformato, da agognata meta pellegrinante, in gioioso teatro all'aperto per occasioni turistico-evasive legate al tempo libero o alle iniziative della Pro Loco e del Comitato Giostra della Rocca con l'applaudito triplice appuntamento settembrino della medievaleggiante tenzone. Momenti di svago assai graditi dai 'foresti' e dalla comunanza cittadina dimentica, o quasi, d'ogni retaggio sedimentato secolo dopo secolo dal vissuto cristiano nella sensibilità popolana immersa, avanti la rivoluzione industriale e socio-politica degli ultimi due secoli, in una 'civiltà' che per convenzione usiamo definire contadina o rurale.

Una prova recente e inconfutabile della mutata percezione rispetto al passato nei confronti del santuario nostrano è venuta dal Giubileo bimillenario: dichiarato tappa costitutiva dell'itinerario diocesano con altri pochi luoghi a ciò eletti, non ha goduto affatto d'un concorso corale, snobbato pure dalle parrocchie viciniori e sosta offuscata d'episodiche frequentazioni individuali. Sono ormai del tutto cancellati dalla memoria collettiva gli incredibili assembramenti che ancora nei pregressi anni Cinquanta-Sessanta calamitavano 'su per i Santi' vere e proprie moltitudini fino al largo emiciclo petroso antistante la cappella del San Giorgio: fosse il passaggio della Madonna Pellegrina o radunanze sollecitate da ricorrenze votive o assembleari, deputate comunque a rafforzare il sentimento religioso in un 'gregge' visibilmente scosso dai traumi

bellici, dalle mutazioni di mentalità e stili di vita e da una modernità laico-consumistica da allora sempre più invasiva e pervasiva.

In effetti pure nel passato il panoramico belvedere della Rocca, su su fino al duecentesco Torrione federiciano, aveva rappresentato una ribalta ideale per manifestazioni piuttosto lontane dall'afflato sacralizzante impresso al minor colle dalle fisiche presenze, tra le altre, del millenario San Paolo della ieratica collegiata di Santa Giustina e del medievale San Giorgio, senza contare la vera e propria cintura chiesastica cresciutagli nei secoli attorno e in vetta. Alcune informate pagine di Tiziano Merlin, storico municipale e narratore della Bassa Padovana bracciantile, offrono il diarietto otto-novecentesco di quando e come i monselicesi hanno energicamente rivendicato il diritto a frequentare spazi e monumenti contro i ripetuti tentativi, prima dei Balbi Valier, subentrati ai Duodo per eredità sponsale, e poi di Vittorio Cini, d'impedirne o limitarne accesso e fruizione.

Il fatto è che il pur lento risveglio della vasta componente politica popolare aveva spinto a scegliere la Rocca quale naturale palcoscenico per animose passeggiate e provocatorie manifestazioni contraddistinte da una cercata impronta protestataria nei confronti di borghesia, aristocrazia e clero, accusati dalla 'predicazione' anarco-socialista d'essere la causa precipua del diffuso malessere esistenziale e dell'imperversante miseria del proletariato operaio e contadino. Durante il ventennio fascista podestà e gerarchi locali s'affannarono da par loro a trasformare le Sette Chiesette in «luogo del regime», radunandovi gli alunni, col beneplacito ecclesiastico, a solennizzare l'avvio dell'anno scolastico o richiamando masse imponenti per gite propagandistiche. In una breve corrispondenza del quotidiano «Il Gazzettino», pubblicata nel 1938 all'indomani del 14 febbraio, il solerte notista comunicava che per la ricorrenza di San Valentino erano accorsi all'Esedra di San Francesco «centinaia di bambini con le loro mamme», seguiti verso le 14 «dai bambini e dalle fanciulle delle scuole accompagnati dai loro insegnanti», radunati tutti lassù per assistere a una funzione religiosa e alla benedizione delle rituali chiavette consegnate quale «portafortuna», con un involontario (?) scivolamento dell'intrinseco loro significato, quasi a mascherare la creduta virtù dell'amuleto anti-epilettico, giudicato ormai inutile di fronte alla 'sana' gioventù italica cresciuta dal fascismo.

Nel comune sentire d'allora l'atavica costumanza, d'un approccio meno epidermico od occasionale, non era stata però

ancora cancellata, estranei molti alle contingenti strumentalizzazioni e in sintonia piuttosto con una fede dai connotati esteriori discutibili sul piano spirituale, ben salda tuttavia nel radicato convincimento che 'i Santi' rappresentassero una straordinaria concreta e sperimentata difesa individuale e collettiva contro avversità climatiche, malattie, epidemie d'uomini e animali e guerre. Un episodio tra i molti registrabili. Mons. Luigi Gnata nel 1943 annotava in una pagina del libro cronistorico parrocchiale:

> I dolorosi avvenimenti della guerra che, con tanta strage e rovina, va accumulando ogni giorno più le conseguenze terribili di odi e vendette, fecero sentire in tutti il bisogno di implorare con funzioni straordinarie la misericordia divina e la cessazione di così grande flagello. Una solenne processione fu organizzata nel pomeriggio della domenica dell'11 aprile, con partenza dalla chiesa di San Giacomo per arrivare al Santuario. Presero parte alla funzione religiosa tutte le parrocchie del Monselicense con i propri sacerdoti in semplice veste nera. Ogni religioso portava una croce; furono cantati inni e salmi penitenziali accompagnati da profondo raccoglimento e spirito di penitenza. La processione durò quasi due ore e vi parteciparono circa diecimila persone, con gli uomini e le donne in abito nero, velo al capo senza cappello o berretto.

Nell'arco dell'anno cadevano comunque gli appuntamenti fissi e inderogabili: a metà febbraio, come s'è visto, salivano premurose le madri per accaparrarsi le chiavi benedette, mitizzata risorsa votata a sconfiggere appunto la temuta epilessia, così come indefettibile appariva la tumultuosa frequentazione a Pasquetta o il 1° novembre quando, lungo l'ampia scalinata che muovendo dalla Porta Romana scandisce grado a grado l'ascesi penitenziale e meditativa lungo le cappelline *romanis basilicis pares*, si esibiva un'umanità dolente, storpi e disgraziati invocanti la caritativa pietà dei pellegrini. Vero è che il lunedì di Pasqua metteva in scena pure la ludica rappresentazione della 'sagra delle uova'. Le uova sode, le autentiche uova pasquali, riproponevano l'antica usanza campagnola di rassodarle in vista della incancrenita penuria alimentare invernale, apportatrice di fame e sofferenze corporali, per cui a Pasqua si potevano consumare in allegria le ultime scorte perché s'apriva l'arco dell'anno più propizio a una sia pur misurata abbondanza di cibo. I venditori ambulanti, con ceste ricolme d'uova sode tinte di solito in rosso, offrivano infatti ai monselicesi d'ogni età il pretesto per accalorate schermaglie: c'era chi, armato d'un uovo, cozzava contro mani 'nemiche' similmente fornite, mentre altri scommettevano a sfida qualche moneta tirando ai tondi bersagli con amici e conoscenti, non sottacendo che

quelle uova poste in gioco, e mangiate dopo la bramata vincita, palesavano una primordiale connotazione di fecondità, fatta propria dal Cristianesimo quale simbolo di resurrezione, di vittoria sulla morte, trasferita oggidì, senza più mediazioni allegoriche o figurali se non come scambievole augurio, nel dolce surrogato di cioccolato gradito in sé o per la commerciale 'sorpresa'.

Va osservato che quella di far cozzare tra di loro due uova nella ricorrenza pasquale era un'usanza remota, guardata con sospetto se un sinodo vescovile settecentesco si prese la briga di proibirla severamente, ma così inveterata che nemmeno gli infausti giorni della Seconda Guerra mondiale riuscirono a smorzare tra di noi l'eccitante competizione. Il 15 marzo 1944, proprio quando le fortezze volanti anglo-americane seminavano quasi quotidianamente i loro carichi di morte, il commissario prefettizio repubblichino, acquisito il preventivo parere del presidio militare tedesco, concedeva a mons. Gnata arciprete del Duomo Vecchio il permesso di aprire 'i Santi' al consueto traboccante concorso pasquale, con l'impegno però di non sostare sulle gradinate dell'Esedra e di non fotografare gli apprestamenti difensivi, tra cui una postazione antiaerea e un rudimentale radar. «Poiché è mio desiderio – precisava la nota commissariale – che la festa abbia luogo senza incidenti di sorta, vi prego di prendere diretti accordi col comando germanico e con l'ufficio tecnico comunale per attivare il servizio d'ordine che sarà ritenuto necessario».

Storicamente parlando, alla scelta dei Duodo (i patrizi veneziani presenti nel Monselicense fin dal Quattrocento), di edificare l'articolato complesso chiesastico-nobiliare scamozziano, non sembravano essere state estranee due realtà operanti nell'Alto Medioevo: la pieve di Santa Giustina in vetta al *Mons Silicis*, migrata solo dopo la metà inoltrata del XIII secolo nel cosiddetto Duomo Vecchio, e la cappella castrense dedicata a san Giorgio, un plausibile retaggio bizantino-longobardo che aveva fatto del leggendario guerriero orientale uno dei celesti patroni invocato con san Sabino e santa Giustina dalla *civitas*, tanto che nell'omonimo sacro edificio se ne onoravano, con grande afflusso di popolo, le reliquie corporali e le armi invitte. Da tempo immemorabile si saliva infatti sul cocuzzolo o a mezza costa per ottemperare a pratiche e cerimonie religiose gelosamente rivendicate dalla pieve matrice e dai suoi arcipreti o per sollecitare l'intervento dell'indomito catturatore di draghi, una frequentazione rafforzata e vieppiù motivata infine dagli inauditi benefici spirituali elargiti ai visitanti da papa

Paolo V nel 1605, dall'arrivo dei primi tre 'corpi santi' catacombali all'indomani dell'anno giubilare 1650 e dalla possibilità di lucrare il 'perdon d'Assisi', l'indulgenza plenaria concessa nell'annuale ricorrenza dopo che Alvise Duodo, il quarto (ri)fondatore, portò a compimento nel secondo Seicento la ricomposizione degli spazi plateali scamozziani avviata, con l'edificazione della grotta dedicata per l'appunto al promotore dell'ordine mendicante, dallo zio Francesco defunto a Monselice nel 1652.

Un diligente e informato dattiloscritto, risalente alla fine degli anni Quaranta del Novecento, nell'enumerare i plurimi privilegi accordati dai vari papi fino al 1909, quando Pio X istituì per un decennio «una festa propria dei Corpi dei Martiri e delle Sante Reliquie, da celebrarsi annualmente il lunedì dopo la seconda domenica di settembre», sottolineava con rammarico come nell'Ottocento si officiassero in San Giorgio fino a dieci-dodici sante messe al giorno accanto a frequentatissimi tridui, alcuni ricorrenti «come quello per invocare la benedizione dei raccolti in primavera, e quello per il ringraziamento dei medesimi alla fine d'autunno», altri a richiesta dei fedeli durante le temute epidemie colerose o per calamità naturali, conclusi in genere da gremite processioni. Perciò l'anonimo estensore concludeva sconsolato: «Delle numerose feste un tempo celebrate con molta solennità e grande partecipazione di popolo, non restano che quella di tutti i Santi, il lunedì dopo Pasqua, e i tridui per i raccolti», facendo intendere che l'appuntamento con il san Valentino catacombale aveva già allora smarrito, in gran parte, il proprio *appeal*.

Tuttavia, tornando per un attimo all'accennata metamorfosi, sarà opportuno rammentare che da un paio di decenni almeno, dopo una momentanea disaffezione coincisa col dirompente spopolamento di campagne e frazioni rurali causato dalla rapida meccanizzazione in agricoltura, il 14 febbraio vede giungere alle Sette Chiese una vera e propria folla d'anno in anno crescente: migliaia di individui, giovani e vecchi, bimbi e spose, innamorati d'ogni età accalcati davanti al San Giorgio per acquistare le chiavi di San Valentino, ripetutamente benedette con una breve cerimonia dall'arciprete del Duomo Nuovo a cui spetta il diritto d'officiare: ma a vantaggio di chi? La chiavetta, di volgare metallo dorato, si è trasformata in un omaggio amoroso, filiale materno o tra fidanzati, desiderosi tutti di rinsaldare i vincoli d'affetto con l'umile dono. È dunque il san Valentino degli innamorati che ha preso il sopravvento, impalcato a protettore d'un invadente as-

sembramento d'impronta consumistica che non definirei nemmeno 'paganeggiante', rispetto all'indiscussa tradizionale funzione religiosa del contesto, giacché s'offenderebbero le numinose valenze che nelle società precristiane venivano attribuite alle temute variazioni stagionali del calendario astronomico. Ciononostante l'aver assunto san Valentino a patrono degli innamorati non è stato l'effetto straniante di una fortunata invenzione pubblicitaria, perché non si è fatto altro che inserirsi con intuito mediatico nel solco vetusto e profondo della tradizione folclorica.

Geoffrey Caucher, poeta del secolo XIV e padre riconosciuto della letteratura inglese, ha vissuto per quasi un decennio, dal 1372 al 1380, in Italia, forse pure a Padova, entrando in contatto con la nostra cultura medievale e assorbendone strutture e tematiche. È autore, fra le molte opere, de *Il Parlamento degli Uccelli*, un poema allegorico composto presumibilmente durante il soggiorno italiano, considerato dagli studiosi una delle prime attestazioni in cui san Valentino è chiamato a sovrintendere alla 'festa dell'amore' che a febbraio inoltrato s'impadronisce di tutte le creature disseminate sulla Terra da madre Natura, «regina nobile e graziosa». Nelle cento strofe rimate del *Parlamento* il richiamo al santo celebrato il 14 del mese secondo è esplicito:

> "È di san Valentino oggi la data, / e per trovare l'altra lor metà / gli uccelli sono tutti all'adunata... //... Quella regina nobile e graziosa / ogni uccello invita a stare in posa / dove tutti gli anni si è posato, / or che san Valentino è ritornato",

e replicato nelle strofe conclusive là dove il poeta accenna a una canzone ascoltata in Francia e mandata a memoria:

> "Ben vieni, estate, che col sol fai / sparire dell'inverno i temporali, / le lunghe notti nere, sepolcrali. // San Valentino, tu che in alto stai, / gli uccelli per te cantano corali: / [Ben vieni, estate, che col sol fai / sparire dell'inverno i temporali]. // Ed hanno assai motivi d'esser gai, / hanno concluso tutti i lor sponsali / e cantano alla sveglia, angelicali: / [Ben vieni, estate, che col sol fai / sparire dell'inverno i temporali, / le lunghe notti nere, sepolcrali"].

Di sicuro i contadini bassopadovani, fino a ieri analfabeti e disprezzati dalla cultura scritta, non si saranno lasciati influenzare dai cadenzati ritmi del poemetto inglese, elaborando in parallelo (affratellati in ciò con l'intero universo rurale) usanze e motti proverbiali nel bisogno d'anticipare, se non altro psicologicamente, l'attesa primavera, facendo di san Valentino l'adiutore celeste della buona stagione, bramata e invocata dopo le crude invernate

che ancora a memoria dei vecchioni tormentavano per fame e gelo. *Da San Va'entin el giazzo no tien gnanca on garde'in*, è già così sottile e pronto a sciogliersi da non sopportare il peso di un cardellino; *San Va'entin smorza el camin*, spegne le braci rosseggianti sul focolare (vigorose, è da sottolineare, solo per chi aveva legna da ardere); *par San Va'entin el pesse mena el coin*, i pesci si ridestano in fiumi e canali; *a San Va'entin fiorisse el spin e la pàssera se fa el gnarin*, fiorisce il biancospino e i passeri nidificano; *a San Va'entin la spagna ga el dentin*, l'erba medica mette i germogli; *da San Va'entin se sómena àjo e zeolin*, aglio e cipolline vengono interrati... Insomma, con la festa di San Valentino i raggi del sole riprendono forza, la Natura si risveglia dopo la quiete invernale e il contadino mette mano ai salvifici prodotti dell'orto osservando crescere speranzoso quanto ha seminato nel campo. Potremmo dire perciò che san Valentino, onorato dalla Chiesa proprio a metà febbraio, è diventato per naturale convergenza, al di là della sua 'eroica' testimonianza martiriale, il santo dell'amore rigenerante, della forza travolgente che scuote tutta la Natura dopo il prolungato letargo, assumendo coerentemente la funzione dei santi guaritori, capaci di ridonare ai corpi dolenti d'uomini e animali la salute, la ri-nascita dopo la malattia.

Un interessante documento conservato nell'archivio della parrocchia rurale di San Bortolo, oggi dinamica frazione monseliciana, apre un convincente spiraglio in quella che si usa definire pietà popolare, dedita a pratiche rivelatrici di una cultura religiosa difficilmente ricostruibile al di fuori dell'oralità. La sua collocazione temporale illumina e chiarisce ancor più la scala d'apprezzamento su cui porre il culto di san Valentino rispetto alle devozioni diffuse tra il popolino urbano e la gente dei campi, in riferimento pure a quanto aveva constatato l'inchiesta del 1772-1773 effettuata in Terraferma dal Senato veneziano: san Valentino risultava allora al quinto posto nel gradimento dei fedeli subito prima di san Biagio ma dopo san Rocco, sant'Antonio abate, sant'Antonio di Padova e santa Lucia, assommando a 368 i luoghi, altari o cappelle, a lui votati contro, ad esempio, gli 872 dedicati a san Rocco, i 336 a san Biagio, i 152 a san Bovo, i 42 ai santi Vito e Modesto e i 20 soltanto a san Francesco d'Assisi. Sono i resoconti dettati dal «m[olto] r[everendo] cappellano d. Sante Piva» tra il 1905 e il 1909, un'insolita dettagliata cronistoria in cui il quotidiano dei suoi assistiti appare vivisezionato in funzione del loro benessere spirituale. Un capitoletto piuttosto nutrito elenca infatti le devozioni speciali,

tali da consigliare addirittura la sospensione dei lavori agricoli o comunque una partecipata presenza in chiesa.

Quattro le capitali, per cui il parroco facente funzione si obbligava «a cantar messa seconda» con l'intervento, dovendo solennizzare, di rinomati predicatori, per solito padri francescani del prossimo convento di San Giacomo, affidando loro panegirici su san Bovo, tutore delle stalle (ben trecento le immagini benedette distribuite d'anno in anno); sant'Antonio di Padova, preceduto il 13 giugno dalla 'tredicina' e dalla recita in famiglia del *Si quaeris miracula*; san Bartolomeo, titolare della chiesa e dell'anelata sagra paesana; il Santissimo Sacramento la prima domenica d'agosto, in ricordo del «memorando evento» secentesco che aveva reso possibile la regolare celebrazione eucaristica. Seguivano, in evidenza nel calendario locale, le feste di sant'Antonio abate, protettore d'ogni animale della corte e della stalla, di san Paolo, invocato contro i terremoti, di san Biagio, cui affidare la salute della gola («una ricorrenza che s'addice ai fanciulli, ma è tanto cara al popolo»), di santa Apollonia, capace d'alleviare il mal di denti, e di san Giovanni Nepomuceno, pregato per la salvaguardia delle campagne. Un breve cenno toccava pure a san Valentino, «che preserva dal mal cadùco», mentre in dicembre, il 13, don Piva sottolineava la diffusa devozione a santa Lucia, «patrona contro il mal degli occhi», particolarmente sentita in città.

Quest'ultimo di fatto era un culto praticato qui da noi almeno dal Medioevo, attestato in Duomo Vecchio dal frammento d'affresco absidale trecentesco e ribadito da un documento del 1451, nel quale santa Lucia è detta patrona «delli predaroli e taiapriede» nostrani. Tuttora, nel giorno a lei consacrato, una vera e propria processione d'uomini e donne si reca a San Martino in Valle, una delle più vetuste chiese attornianti la Rocca, per acquistare il pane benedetto, una pagnottella di forma inusuale, con un dorato occhio centrale sostenuto da quattro tozzi raggi. Sappiamo che nel lontano passato un'apposita confraternita assolveva all'incombenza della gratuita distribuzione del dolce rituale e patronale, mentre ora l'obolo richiesto va a beneficio delle pressanti necessità liturgico-assistenziali. Pure a santa Lucia è toccata la sorte del san Valentino catacombale: una momentanea eclissi nei decenni post-bellici, rinvigoritosi poi e riesploso l'affetto per la martire siracusana, senza però stravolgerne la specifica peculiarità, grazie al ricrearsi del sentimento comunitario messo in crisi dalla barcollante identità municipale, recuperata per merito an-

che dell'entusiasmo contradaiolo sollecitato dalla Giostra della Rocca nata nel 1986.

In verità l'appuntamento decembrino non si era mai interrotto del tutto, almeno nella fedeltà degli anziani, memori del 13 dicembre 1941, quando la generale penuria d'ogni cosa stava provocando un drastico razionamento delle derrate alimentari. Ebbene, l'arciprete s'era fatto interprete dell'opportunità di non sospendere la secolare usanza, insistendo per ottenere la farina necessaria a confezionare il pane di Santa Lucia. Il commissario prefettizio accondiscese, concedendo appena cinquanta chilogrammi dell'insostituibile ingrediente, sottolineando in una annotazione affidata all'archivio d'aver ceduto a malincuore onde evitare «la cattiva impressione che produrrebbe nel pubblico la soppressione della pia distribuzione dei panini». Evidentemente in tempo di guerra anche un piccolo segnale positivo poteva contribuire nel sostenere il morale della gente ormai in preda alla disillusione, per un conflitto proclamato breve e vittorioso, e alla conseguente disperazione nei confronti di un vivere d'ora in ora più tragico.

A questo punto mi sembra opportuno chiarire, sia pure con un'analisi succinta del fenomeno, il perché di mentalità e credenze tracimanti sovente nell'ambigua sfera della superstizione. Che il santuario d'Ognissanti fosse un 'deposito' straordinario di reliquie era a tutti noto: l'abate Gaetano Cognolato, nella sua storica illustrazione settecentesca, ne elencò 340 oltre i 25 scheletri catacombali, mentre nel 1929 se ne contarono quasi 500. La materia prima d'un prodigioso concentrato, soprattutto di 'ossa' più o meno frammentate, era pervenuta grazie alle donazioni romane essendo stati alcuni Duodo in familiarità con la corte pontificia in quanto ambasciatori della Serenissima; del 'vero' san Valentino martire veniva indicato però soltanto un 'osso di gamba' con altri due frammenti di omonimi santi assai meno famosi ed estranei al calendario ufficiale. Erano presenti invece presunti resti ossei della ristretta corona santorale a cui i monselicesi si votavano volentieri a seconda delle necessità: sant'Antonio abate, santa Apollonia, san Biagio, san Cristoforo, san Giovanni Nepomuceno, santa Lucia, san Martino, san Rocco, san Sebastiano, san Vito...

Già i cacciatori del Paleolitico, desiderando sottrarsi alla responsabilità dell'uccisione e temendo che una determinata specie potesse cessare di offrirsi come preda, pare ricostruissero con gli ossi spolpati gli animali di cui si erano cibati, un trattamento ereditato e mantenuto pure dagli allevatori del Neolitico; tuttavia

lo scheletro in quanto tale non presentava il carattere instabile e minaccioso del cadavere e i riti funebri (d'uomini e animali), ereditati dal Cristianesimo ma profondamente riorientati dalla fede nella resurrezione della carne, avevano il compito di trasformare l'evento biologico, sempre traumatico, in fatto sociale, controllando appunto il passaggio dal putrescente alla scarnificazione o mummificazione. In effetti un osso anonimo portava con sé più che altro i colori della morte e della terra (questo nella cultura preindoeuropea, mentre nel sistema indoeuropeo il bianco e il giallo erano i colori del cielo splendente e del sole): perché allora tante di queste 'ossa' divennero il fulcro della devozione altomedioevale e dei secoli successivi? Il segreto del loro potere consisteva nel fatto che erano impregnate dei valori proiettati su di esse dal gruppo e le reliquie di santi e martiri (non solo resti corporali ma anche rappresentativi, oggetti cioè che avevano toccato o avvicinato il loro corpo) garantivano l'alleanza col soprannaturale, costituivano il superstite segno materiale di potenti intercessori assisi in Paradiso accanto a Dio, motore supremo d'ogni cosa.

Fin dalle origini, infatti, il culto delle reliquie appare peculiare del Cristianesimo, contribuendo a dargli una fisionomia distinta dal più antico culto dell'eroe pagano: ma come credere, oggi, che nell'amato santuario delle Sette Chiese siano stati conservati un «piccolo pezzo del legno della SS. Croce, un pezzo di panno fino con cui Gesù Cristo asciugò i piedi de' suoi Apostoli, due pezzi insigni delle Croci de' SS. Pietro ed Andrea Apostoli, una goccia del Latte della Beata Vergine, un pezzo della Culla di N.S. Gesù Cristo, della Mensa in cui celebrò la Cena, della Fune con cui fu legato alla Colonna, una spina intera della Corona di N.S. Gesù Cristo» e via enumerando? Solo se supponiamo la commistione tra sacre rappresentazioni, pellegrinaggi in Terrasanta, pietà popolare e volontà d'identificazione con quanto veniva ricreato negli appuntamenti forti della ciclicità liturgica, capace di riproporli con invariata intensità emotiva a distanza di secoli o millenni, è possibile accettare una collezione di reliquie tanto fantasiosa, persino irriverente.

La rigenerazione di passioni ed emozioni sta dunque al fondo di un atteggiamento tuttora condiviso anche se meno partecipato: per esempio proprio il 14 febbraio dai visitatori che salgono sulla Rocca e sfilano davanti al presunto 'corpo' martirizzato di uno dei numerosi san Valentino sparsi per l'Italia. Le tradizionali chiavi benedette (un tempo d'argento) passano da una mano all'altra,

adesso innocente pegno d'affetto per innamorati o dono beneaugurante, ma qualcuno non ha dimenticato l'uso protettivo contro l'epilessia, *el mal de San Va'entin*, con l'amuleto appeso al collo a difesa d'un invasamento reputato d'origine demoniaca. Nel mio *Museo vivo dell'oralità* sono registrate molteplici narrazioni, strappate agli ultimi fabulanti in via d'estinzione, da cui emerge un coacervo di credenze legate a manifestazioni del sovrannaturale, specie se pensato demoniaco o stregonesco, di fronte alle quali l'assenza di razionali criteri di giudizio appariva totale o quasi, subentrando perciò la ricerca, spasmodica e finanche insidiosa, d'antidoti 'magici' i più vari e bizzarri.

Speciale valore simbolico e d'incantamento avevano, specie nelle fiabe, il cerchio e l'anello: il primo concentrava o escludeva e, se disegnato attorno a una casa in fiamme, le spegneva; il secondo si impadroniva fisicamente del corpo, rendeva invisibili e intoccabili. La funzione di amuleto era altrettanto tipica delle piante del sottosuolo, sacre agli dèi inferi nella tradizione precristiana mediterranea: all'aglio, rimedio universale contro i veleni, alla magica cipolla, alla zucca, simbolo celtico della resurrezione dei morti (e le venete *lumasse*, a mo' d'orrida maschera illuminata da una candela nell'interno svuotato, quanto hanno terrorizzato nonne e bisnonne...), s'affiancavano il pungitopo, l'arbusto antistreghe sempreverde dalle rosse bacche natalizie, e la saggina dai poteri soprannaturali perché, secondo una gentile leggenda, sarebbe stata la prima pianticella a essere calpestata da Gesù Bambino. Tuttavia l'abitudine al largo impiego di erbe non era sempre indolore: spesso ha contribuito al diffondersi di malattie o di manifestazioni nervose come l'epilessia.

Si sa che una delle più gravi intossicazioni medioevali era causata dalla segala cornuta: le spighe attaccate da un fungo, e macinate non conoscendone il malanno con quelle incontaminate per ricavarne farina da pane, provocavano, a seconda della quantità inquinata, sintomi convulsivi, vertigini, cecità oppure terribili sensazioni di bruciore agli arti con conseguenti fenomeni cancrenosi curati con grasso di maiale: il famoso *fògo de Sant'Antonio* (l'ergotismo cancrenoso, da non confondere con l'assai meno drammatico *Herpes zoster*), per la cui guarigione si invocava il sant'Antonio abate festeggiato il 17 gennaio e in suo onore qualche contrada era solita allevare appunto un maialino per la manutenzione di un capitello. I cronisti hanno cominciato a segnalare fin dal IX secolo quell'incomprensibile 'plaga di vescicole putrescenti' che

consumava gli individui e le loro membra: una necrosi di mani e piedi indotta appunto dalla segala cornuta, una graminacea alimentare sconosciuta ai nostri antichi abitatori, parassitata dalla velenosa zizzania e diffusasi nel Medioevo specie in Europa centrale, risparmiando in parte l'Italia, la cui cerealicoltura si basava prevalentemente su orzo e frumento. Ma un altro fungo, i cui poteri erano invece ben conosciuti, si è guadagnato uno spazio importante nella tradizione popolare: l'*amanita muscaria*, l'ovolaccio dal cappello rosso-fuoco punteggiato da verruche bianche. Ingerito in quantità controllata, procura allucinazioni, blocco cardiaco, spasmi muscolari e si pensa venisse usato dalle donne esperte in piante magiche volendo profetare poiché ingenera, in chi lo ha provato, visioni di trascendente bellezza. Le cosiddette *strighe* avevano comunque l'imbarazzo della scelta: dall'acònito, un'erba infera da cui si ricavava un unguento che 'permetteva' il volo giacché, intorpidendo mani e piedi, dà la sensazione d'essere sospesi sopra il suolo, si passava allo stramonio, alla mandragora alla belladonna, al giusquiamo cercato dai porci, una delle erbe predilette da avvelenatori e 'streghe' che la includevano nelle pozioni e negli unguenti usati secondo le dicerie per prepararsi al *sabba*, dove ovviamente si recavano in volo.

In questo pauroso mondo afflitto o minacciato da infiniti mali fisici e psichici non può sorprendere allora l'ossessivo ricorso al magico, a pozioni e formule di carattere simpatico, capaci cioè di provocare modificazioni sull'oggetto desiderato. Lettere dell'alfabeto, espressioni misteriose, brevi (involtini di stoffa contenenti una reliquia o una formula di preghiera), *agnusdei* (minuscoli reliquiari o medagliette) erano offerti e adoperati con un trasporto oggi inimmaginabile essendo, quella popolare, una cultura del contatto concreto con le cose e con la quotidianità. E vengono in mente pure gli *ex voto* provenienti dai santuari paleoveneti atestini, come le 'borsette' in miniatura, che ricordano da vicino gli 'abitini' benedetti applicati fino a qualche decennio fa da mamme e nonne alla biancheria degli infanti quali sacralizzati protettivi, oppure la 'bulla' con pelle umana o il pendaglio 'a secchiello' con il dente d'un bambino da poco tornati alla luce, a sottintendere rituali con offerta di parti anatomiche alla divinità, autosacrifici che, mentre scaricavano le tensioni individuali, rinsaldavano il senso d'appartenenza alla comunità.

La Chiesa, d'altro canto, era pronta a offrire una gamma assai vasta di adiutori, dall'opera esorcistica del prete alla funzio-

ne apotropaica di cose gesti e preghiere, assecondando quasi in forma di magia bianca la naturale propensione dei fedeli a 'forzare' Vergine e santi affinché accorressero in soccorso. L'olio, la cui destinazione principale nel Medioevo era appunto liturgica, e la cera tenevano costantemente accese quelle luci terrene che, simbolo della luce celeste, garantivano la salvezza dell'anima; e al sale, altro ingrediente liturgico, biologicamente indispensabile per cui è stato scritto che «nulla è più utile del sale e del sole», s'affiancava l'acqua benedetta, che gli antichi canoni permettevano di ritirare dalla chiesa prima della messa festiva volendo aspergere casa campi, vigne, greggi, pascoli, cibo e bevande. O ancora s'invocava a difesa il suono delle campane, che la gente superstiziosa pretendeva di battezzare perché il loro scampanio fosse più efficace nell'allontanare il pericolo della grandine, e se i rintocchi da soli non bastavano a mettere in fuga l'invisibile armata di diavoli e streghe, con le parole incise sul bronzo (un altro speciale 'breve') diventavano sicuramente amuleti invincibili.

Ma vengo a qualche testimonianza colta dal vivo, interrogando donne anziane depositarie obsolete del sapere familiare legato al perenne ciclico moto della Natura, a cielo, piante e animali associati indissolubilmente alla precarietà esistenziale dell'universo contadino.

> Quando scoppiavano i temporali, quelli tremendi con lampi e tuoni continui, *el Prete vècio* dava il via a un esorcismo speciale. Cominciava a girare attorno alla chiesa, benedicendo con l'acqua santa e recitando formule in latino; nel frattempo era diventato tutto rosso e sudato, affaticato nel camminare, ma continuava finché il temporale non passava. Bisognava infatti scacciare i diavoli e le forze malefiche che quello trascinava con sé per cui anche *el canpanaro*, il sacrestano, assumeva un ruolo importante dovendo suonare a distesa le campane senza mai un attimo di sosta, fino all'esaurirsi *de s-ciantisi e tonà*, pena la morte fisica o, peggio, quella dell'anima, di cui si sarebbe impossessato il Demonio.

> *El prete ogni ano vegnéa a benedire la casa*. Una volta era appena entrato nella nostra *corte* quando, all'improvviso, è scoppiato un temporale tanto brutto *da far criare*, da muovere il pianto per la disperazione. Allora la mamma ha detto: – *Élo che xé prete, el benedissa!* – Tirato fuori l'aspersorio ha cominciato a stendere la mano e benedici e benedici, dopo qualche tempo eccolo sudare come se stesse sopportando un grande sforzo. Il sacrestano, un po' preoccupato, gliene ha chiesto il motivo e – *Prova a montare so 'l me piè* – si è sentito rispondere – *e te vedarè par cossa ca suo!* – Detto fatto e *al canpanaro* è apparsa una schiera di demòni correnti in aria qua e là, affannati a prendere a schiaffi il povero prete che intanto lottava per difendersi con tutte le sue forze. Pure al sacrestano è arrivata subito una sberla tremenda e, sollevato di colpo il piede, s'è tolto immediatamente dalla pericolosa e incredibile situazione.

Alle streghe i contadini collegavano molti eventi naturali come i temporali. In realtà il temuto fenomeno meteorologico era assai fastidioso anche per loro e quando s'avvicinava, *le strighe le corea a pestare i piè al prete* perché, se lui avesse cominciato a benedire come la gente pretendeva, avrebbero patito dolori assai forti tanto da urlare a perdifiato e provocare in tal modo fulmini e tuoni terrificanti. Il prete benedicente e il sacrestano che lo assisteva, *el canpanaro*, erano destinati comunque a ricevere una buona dose di schiaffoni dalle loro vittime, per cui alla fine del temporale le guance dei due apparivano tutte infuocate e doloranti.

Una volta nella chiesa di Arquà si stava celebrando la santa messa. Di punto in bianco una donna (che, si seppe poi, aveva venduto l'anima al Diavolo) cominciò a urlare, a strapparsi capelli e vestiti, contorcendosi e sbavando *come 'na bissa*. Mentre i fedeli si agitavano non sapendo che fare, *el Prete vècio* ordinò a tutti di stare fermi e alla donna di alzarsi. Intanto, *rosso come on pevaron e mòjo come 'na fontana*, tutto rosso in viso come un peperone e grondante sudore, cominciò a benedirla e a parlare in una strana lingua. Molti ricordano che il prete si trasfigurava, quando compiva questi esorcismi, e a volte sembrava di vedere il Diavolo mentre entrava nel suo corpo in lotta col Maligno. Finalmente la donna si scosse, parve tornare in sé come se nulla fosse accaduto e si avviò verso casa in apparenza serena e tranquilla. Qui però prese il fucile del marito e si sparò un colpo mortale.

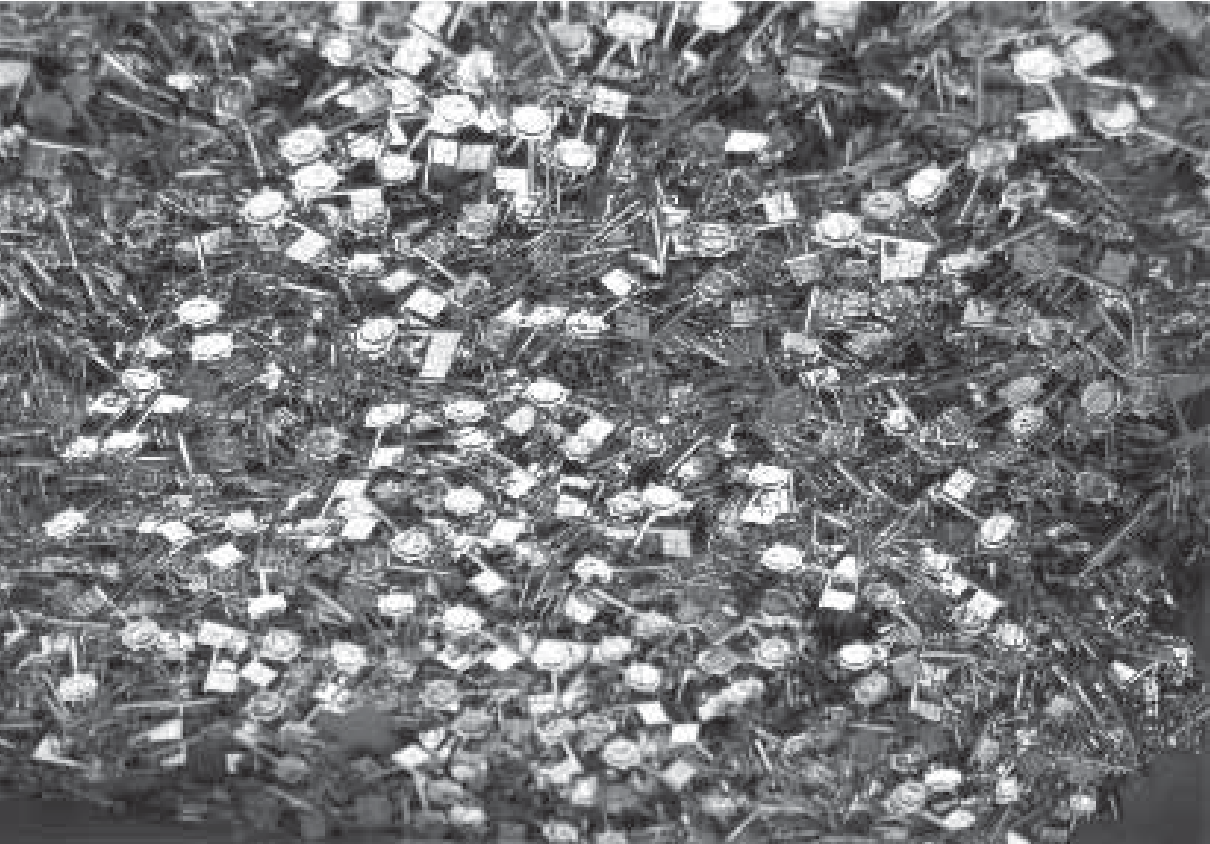
A due anni una bimbetta venne colpita dal mal caduco e il dottore non sapeva come curarla. L'epilettica soffriva molto, stramazzava a terra con le bave alla bocca, si torceva come un verme. La nonna pensò di andare dove si celebrava qualche matrimonio a chiedere in elemosina due soldi, non di più, finché mise da parte il necessario per farle benedire una camiciola bianca e un pane. Poi tutta la famiglia accompagnò la bambina dai *frati* del Rua che assicurarono un positivo effetto della benedizione a patto che la madre avesse fede nell'opera del Signore. Questa rispose che credeva fermamente e allora il priore li invitò a entrare per la santa messa, raccomandando di lasciar muovere la piccola come voleva. Alla consacrazione la bambina si mise a urlare e per un po' di tempo il male sparì. Più tardi tornarono i sintomi, ma questi scomparvero del tutto attorno ai dieci-dodici anni.

'Na volta co jèra putèla ho avuto modo di assistere a uno spettacolo che mi ha davvero impressionato: ho visto portare *su pal Monte Rua* una ragazza indemoniata. Erano in quattro uomini ma facevano una gran fatica a trascinarla verso la croce perché non voleva saperne di salire. Finalmente è arrivato *on frate* che ha cominciato a gridare: – Esci Satana! – *E la tosa ghe rispondéa co 'na vose tremenda*: non era lei che parlava ma il Demonio. Questo urlava che l'avrebbe lasciata a patto che l'esorcista gli avesse consegnato un'altra anima. E il frate di rimando: – Un cane, non un uomo possederai! –, mentre dalla bocca della giovane fuoruscivano cose viscide e schifose.

Monolitica e indefettibile era dunque la fiducia nei poteri degli uomini di Chiesa, chiamati a sollevare pene corporali piuttosto che spirituali, pronti a intervenire anche per un risibile furto di pollame o per l'invasione di formiche, ma proprio per questo osservati e giudicati in positivo dal loro selvatico gregge, preten-

dendo, quando necessario, prestazioni assai più impegnative. Come al solito alla minima incrinatura di autorità-autorevolezza, inculcate, proclamate e asseverate da solenni ripetute cerimonie liturgiche e da un'aureola di sacertà cui molti vecchi *parochi* non sapevano rinunciare, ecco l'immancabile vendetta: la mormorata facoltà d'infliggere umilianti malanni fisici, terribili malattie e finanche la morte al prezzo però di prolungate penitenze, mettendo magari a repentaglio la salvezza della propria anima. In realtà, e la gente ne era profondamente convinta, i preti rinunciavano di solito a queste pericolose prerogative, adattandosi più volentieri a combattere il Maligno sui molteplici fronti che la memoria popolana di lunga durata sapeva indicare. Esemplare il pugno di racconti che vede preti e campanari impegnati a contrastare la corte diabolica, coadiuvata nella propizia occasione dalla schiera di streghe paesane, intenta a scatenare furiosi temporali, la temutissima *tanpèsta* che con vento acqua e grandine distruggeva (e distrugge) in pochi attimi i sudati raccolti estivo-autunnali di frumento e granoturco, minacciando insieme la sospirata vendemmia d'uve e olive, le preziose *pomèle*, preparando così mesi drammatici segnati dalla carestia.

Valeva allora la pena di accettare l'impari tenzone, sacrificando a fin di bene la propria dignità (messa in gioco da quei potenti ceffoni che avrebbero mortificato persino i fanciulli più discoli), con l'ausilio dei fidi *canpanari* costretti volenti o nolenti a spellarsi le mani con le corde delle campane suonate a distesa. Queste segnavano con rintocchi lievi o possenti i quieti ritmi dei giorni e le tappe della vita d'ognuno, dalla nascita alla morte, osteggiate perciò dalle mimetizzate streghe malsopportanti una presenza che fin dai primi secoli caratterizzava le comunità cristiane. Una curiosa testimonianza si può leggere in una rima (la CXI) di Dante, là dove discorrendo dell'Amore (di cui è stato 'vittima' fin dal nono anno di vita quando per la prima volta è comparsa proprio in chiesa Beatrice) e riferendosi a quello carnale, da lui condannato in quanto ingannevole per la salute dell'anima, ne constata comunque la forza travolgente e chi cerca di opporglisi solo con la ragione e la personale virtù «fa come que' che 'n la tempesta sona / credendo far colà dove si tona / esser le guerre de' vapori sceme», insomma combatte inutilmente imitando coloro che credono di por fine alle bufere temporalesche col suono delle campane, documentando così l'antica usanza anche se considerata vana dal sommo poeta.

1. L’affollata processione, d’un ieri ormai dimenticato, mentre scende dal monseliciano Santuatio d’Ognissanti.
2. Monselice, 14 febbraio 2009. La gente s’accalca numerosa presso la cappella di San Giorgio, dove acquisterà le ‘chiavette di San Valentino’ benedette davanti all’urna del ‘corpo santo’ catacombale.

3. Monselice: le dorate ‘chiavette di San Valentino’ pronte per la contesa distribuzione agli ‘innamorati’ visitatori.

4. Monselice, 14 febbraio 2009. Sulla via penitenziale delle Sette Chiesette *romanis basilicis pares*.

Tornando ora al san Valentino monseliciano, è fin troppo evidente che la cercata protezione contro l'epilessia non poteva venire dal nostro 'martire' catacombale, caso mai ci si poteva appellare a quell'unica modesta reliquia dell'osso d'una gamba (?) del 'vero' san Valentino; in concreto però la devozione popolana, di per sé ingenua e assai poco propensa ai distinguo storico-filologici, ha potuto essere con facilità stornata verso il presunto 'prete' del IV-V secolo, sepolto nella catacomba romana di Santa Ciriaca e dichiarato 'martire' in buona fede nella particolare temperie sei-settecentesca. La davvero preziosa lapidetta scolpita, recuperata accanto al suo 'corpo', non è altro, a mio avviso, che l'immagine idealizzata del defunto orante tipica d'alcuni sarcofagi paleocristiani, dipinta pure su alcune pareti catacombali. Nel cimitero romano dei santi Marcellino e Pietro, ad esempio, un cubicolo con arcosoglio presenta sulla volta una decorazione simbolica con agli angoli due 'oranti' esprimenti appunto la speranza di salvezza, ripetuta poi la medesima figurazione sotto le aperture dei loculi tombali. Del resto è convinzione condivisa dagli studiosi d'oggidì che le catacombe capitoline, come pure le altre dell'Italia centro-meridionale, hanno assolto la funzione di cimiteri dei primi cristiani, dove potè essere sepolto anche qualche martire, eroico testimone della propria fede in Cristo, degno pertanto del culto concesso dalla Chiesa.

In verità i monselicesi non avevano affatto bisogno, volendo contrastare l'epilessia, dell'acclamato 'martire' collocato al posto d'onore nella tardo-settecentesca cappella sorta a ridosso del San Giorgio scamozziano. Proprio nella vetusta parrocchia rurale di Marendole, nei primi decenni del Settecento, era stato dedicato un altare a san Valentino, condiviso però con san Luigi Gonzaga, immagino dopo la sua canonizzazione proclamata nel 1726 da papa Benedetto XIII. Lo testimonia tuttora una pala con i due santi, dipinta nel 1815 dall'estense Antonio Facciolo grazie alla committenza di due fedeli locali, Giuseppe Quaggio e Domenico Belcaro. È da dire tuttavia che, a memoria d'uomo, san Valentino è stato del tutto oscurato dal culto di san Luigi, a cui i fanciulli erano invitati a rivolgersi nella festività del 21 giugno perché invocato patrono della gioventù.

A questo abbandono forse non fu estraneo mons. Basilio Mingardo, un 'marendolano' che ha lasciato un segno profondo nella memoria popolare tra Otto e Novecento. A san Luigi era stato dedicato nell'Ottocento l'oratorio edificato nel 1755 ai piedi della Rocca dalla confraternita della Beata Vergine del Rosario

(edificio oggi sconsacrato e adibito a sala cinematografica parrocchiale, l'unica rimasta attiva). Questa cappella sussidiaria fu oggetto della predilezione di mons. Mingardo che nel 1939 ne restaurò a proprie spese la facciata, provvedendo di anno in anno a solennizzare la ricorrenza del santo titolare, animata fra l'altro da uno stuolo di giovinetti detti 'sanluigini', paggi e paggetti in elegante uniforme chiamati a partecipare alle processioni e alle cerimonie religiose più significative della città.

Comunque, per il popolo bassopadovano, esistevano da tempo luoghi diversi e concorrenti nell'onorare san Valentino: a Castelbaldo, per esempio, dove celebrano tuttora il santo con la sagra paesana, oppure nella badiese Salvaterra, oltrepassato di pochi chilometri l'Adige. A Castagnaro – testimonia Dino Coltro –, appendice delle Valli Grandi Veronesi, chi pativa la disgrazia del 'malcaduto' si recava alla sagra di San Valentino di Castelbaldo, conosciuto e frequentato appuntamento detto volgarmente *sagra dé'e naranze*, delle arance, distribuite dopo la benedizione quale portentoso ausilio contro gli attacchi epilettici ed esplicito rimando a san Biagio, operando anch'egli interventi guaritori grazie al saporito frutto invernale, centellinato o del tutto assente nelle povere mense contadine. Va detto tuttavia che era costume diffuso in Veneto e Friuli porre le prime sagre dell'anno sotto la protezione di san Valentino, esibendo accanto al dorato dono siciliano i lupini, le assai gradite gialle fave in salamoia. E mentre fervevano i preparativi per queste allietanti pause d'evasione, pecore e capre uscivano dai ricoveri a brucare l'erba novella su argini e cigli di strada, tanto che i pastori delle nostre Basse al di qua e al di là dell'Adige rinnovavano i contratti di pascolo invocando la benedicente tutela di san Valentino.

A Vicenza c'è una chiesa sconsacrata dedicata a san Valentino con un affresco, datato 1584, del pittore Alessandro Maganza. In più – ci informa Marco Boschini nei suoi *Gioielli pittoreschi* stampati nel 1676 – la tavola dell'altar maggiore, sempre del Maganza, rappresentava «la B.V. col Bambino sopra le nubi, et à basso S. Valentino, con una quantità d'Infermi, che lo pregano di salute: huomini, donne, e Bambini», attestando in Veneto la vetustà del culto e la fama guadagnata con la doppia e tuttora incerta identità: prete romano martire nel III secolo oppure vescovo di Terni, martirizzato anch'egli pressappoco negli stessi anni. Ma quali erano le pratiche più diffuse e come la gente s'accostava agli altari dedicati e/o alle celebrate reliquie corporali?

L’epilessia rientrava, lo si è constatato, nel novero delle malattie credute d’origine demoniaca, per cui al ‘posseduto’, fallendo i rimedi empirici suggeriti dalle donne esperte d’erbe e beveraggi, non restava altro che rivolgersi all’esorcista, meglio se frate, da noi un eremita del Rua o un francescano, alla cui benedizione l’invasato reagiva sovente con estrema violenza, aggredendo il celebrante bava alla bocca, inveendo e imprecando proprio come ci si attendeva da un indemoniato. Da qui le – incomprensibili al popolino – formule latine, meglio se accompagnate e rafforzate da amuleti, da banali oggetti d’uso comune ma intrisi del potere sanante dell’acqua benedetta e dell’intercessione del santificato adiutore: chiavi, arance, pane, vestimenti, distribuiti mangiati o indossati assecondando ritualità rigorose e indefettibili, specie dal punto di vista spazio-temporale: la messa in quel giorno, presso quell’altare di quel santo!

Le chiavette, a mo’ d’esempio, dovevano essere acquistate con denaro chiesto elemosinando, specificatamente da una mano vedovile se la carità serviva per far celebrare insieme una santa messa. In terra polesana, a ridosso della riva atesina badiese e in osmosi perenne con la Bassa Padovana, la vigilia di san Valentino – narrava Pio Mazzucchi alla fine dell’Ottocento – «bisogna far filare, per mano di dodici donne, una quantità di canapa o di lino, raccolto per elemosina nel vicinato; poi tessere la tela, tagliarla nei pezzi dovuti, cucirla insieme in forma di camicia, e, al primo tocco della mezzanotte, farla indossare all’ammalato. Tutto questo deve avvenire nel tempo che corre dall’ora di notte appena suonata, alle dodici precise»: difficile impresa per il breve lasso concesso, ma ineludibile se si voleva avesse l’effetto desiderato. Ancora più curiosa e piuttosto repellente, con la variante del sangue di maiale per il ‘mal caduto’, distinto dall’autore quale approssimativa variante del ‘mal de San Valentin’, la ‘medicina’ raccomandata da D.G. Bernoni in un suo dizionarietto edito nel 1878:

> *El mal de San Valentin chi lo ga lo porta fin che vive, el ghe ciapa senza che i se n’incorza. El sangue de manzo apena trato ghe fa ben e el li fortifica, e cussì nol ghe vien tanto spesso, perché più deboli che i xe e più sto mal ghe ciapa. I ghe ne beve un goto d’un quintin a la matina a digiun co del sugo de limon, e i continua cussì trenta matine. A quei che ga sto mal se ghe mete al colo la ciave d’argento de San Valentin, che costa 33 soldi e bisogna i sia fati de carità da 33 done maridae, un soldo a testa. E quando a uno ghe ciapa el mal, se ghe va a la recia e se dise: “Te recordistu de quei tre re magi Gasparo, Marciò e Baldissera?” e alora questo se svegia subito. Ste parole no le se pol dir a nissun che la note de la vizilia de Nadal a meza note, se de no le val gnente.*

È opportuno notare come l'epilessia abbia costituito in ambito medico-sociale un elemento discriminante fin dalle origini della civiltà classica. Poiché la malattia si manifestava all'improvviso, prese la denominazione dal greco *epi-lambànein*, essere assalito di sorpresa, con termini di volta in volta varianti a seconda del significato ad essa attribuito: *morbus sacer*, malattia sacra, assecondando le indicazioni del filosofo Platone, o 'male comiziale', poiché un comizio pubblico doveva essere immediatamente interrotto se qualcuno dei presenti veniva colto da un attacco epilettico, considerandolo presagio più che infausto. Era quindi la connotazione religiosa a prevalere, basata sulla medicina magico-sacerdotale portatrice d'atavici retaggi.

Il primo grande medico che cercò di superare la concezione sovrannaturale della malattia fu Ippocrate (460 ca-377 ca a.C.), che le dedicò un trattatello intitolato *Male sacro*, contestandone apertamente la radice divina contrapposta all'origine naturale e individuandone sorprendentemente nel cervello la sede causale. La posizione di Ippocrate venne successivamente condivisa da Aulo Cornelio Celso e da Claudio Galeno, morto nel 210 d.C. La loro visione 'moderna' fu però del tutto abbandonata nel Medioevo, quando all'epilettico venne attribuita l'etichetta di 'profeta del Diavolo', considerato perciò contagioso, incurabile, vittima attiva di un disordine inspiegabile e demoniaco, tanto da subire condanne al rogo o l'evirazione, in paesi come la Scozia, quale portatore d'una disgustosa ereditarietà da svellere con la deturpante violenza fisica. Occorrerà attendere l'età moderna per un approccio definitivamente scientifico, anche se l'epilessia ha continuato a mantenere nella sensibilità diffusa quella componente irrazionale che l'ha condannata fino a ieri al pregiudizio ostile e all'isolamento anche tra la nostra gente.

Del tutto ignari dunque di cognizioni medico-scientifiche, o presunte tali, i popolani campagnoli e di città per di più accomunavano spontaneamente i sintomi di differenti infermità. È il caso appunto dell'epilessia o 'mal caduto' o 'caduco', detta pure 'morbo caduco', 'bruto mal', come s'evince dal dizionario dialettale del Boerio (1856), associata a volte al 'malmazzucco' tipico di buoi e cavalli, oppure, più di rado, all'idrofobia, mentre assai frequente era la confusione con la còrea, conosciuta tra la gente come 'ballo di San Vito'. Il fatto è che i sintomi generici si rassomigliano: schianto per terra, tremore, contrazioni muscolari, agitazione violenta delle estremità, stridore di denti, schiuma alle labbra, occhi

stravolti, convulsioni, delirio, perdita di conoscenza... I termini qualificanti i mali su accennati compaiono già negli autori di fine trecento, salvo la parola 'corea' ricalcata nell'Ottocento sulla voce greco-latina a indicare la danza, esplicito richiamo al 'ballo' di San Vito così detto perché – a quanto si tramandava in Germania – volendo guarire da questa malattia nervosa, ci si recava in pellegrinaggio danzando fino alla cappella del santo, invocato per l'appunto contro la còrea e i consimili malanni: epilessia, catalessi, sonnolenza pervicace, rabbia, ossessioni demoniache...

A confortare le vittime nostrane di cani e lupi rabbiosi provvedeva pure san Bellino, il vescovo 'martirizzato' da alcuni fanatici nel XII secolo e sepolto secondo la leggenda nell'omonima località polesana, godendo d'un altare a lui consacrato anche nel duomo di Este: era fatto obbligo al disgraziato infetto d'ascoltar messa, di accendere le canoniche candelette, di mangiare «un pezzettino di pane benedetto dal prete con la mano d'argento contenente una reliquia del santo» e di acquistare, da ultimo, una «piccola chiave di stagno o d'ottone, che, appesa al collo, avrebbe la facoltà di preservare da quel male spaventoso», qualora però non volesse ricorrere, con più comodo e a casa propria, alla portentosa 'triaca', acclarato toccasana contro qualsivoglia morbo. E a proposito di triaca, vale la pena d'aprire un ulteriore pertugio nel nostro passato municipale, piuttosto composito, a volte inatteso o eccentrico, a meglio comprendere le pieghe mimetizzate di un'arte curativa in cui alto e basso, scienza alchimica e approccio popolano si mescolavano inestricabilmente.

Negli anni ottanta del Seicento esercitava la professione di 'speciale' presso la 'Bottega di speziaria all'insegna della Madonna' Giuseppe Ferreri, un piemontese trapiantato ai piedi della Rocca. Tra le cose di un mio amico antiquario è sopravvissuta la sua traduzione dal francese d'un anonimo trattato di farmacopea, un quaderno manoscritto di 150 pagine con numerose facciate bianche, vergato in lingua latina con qualche 'secreto particolare' in francese e alcune ricette nell'italiano allora corrente. La scrittura, densa di abbreviazioni per me indecifrabili, è affiancata da segni e simboli svelati alla fine da un dizionarietto grafico piuttosto interessante, mentre molte annotazioni e, soprattutto, le denominazioni dei vari preparati rispecchiano la cultura medica dello pseudo-farmacista, basata su incredibili manipolazioni d'erbe e minerali, sostanziate da nozioni astrologiche e fantasiose credenze degne delle vecchine tanto bistrattate dagli uomini

di Chiesa fino a identificarle con le streghe perseguitate in quel terribile secolo pei loro supposti sacrileghi ‘commerci’ col Demonio. Forse si era servito pure del *De morbis cutaneis et òmnibus còrporis humanis escrementis*, pubblicato nel 1601 a cura di Paolo Aicardi, postumo editore delle lezioni patavine ‘a viva voce’ del forlivese Gerolamo Mercuriali, secondo il quale un «estratto di cranio umano» era «predicato come un vero tesoro al morbo epileptico», accanto ad un unguento «chiamato simpatico... quale è di tanta efficacia che ben composto sana le ferite che fossero ben’anche mille migliaia distanti e ciò ungendosi solo il telo o la saetta da cui venne piagato il paziente...».

Qualche esempio basterà a restituire lo spessore ‘scientifico’ anche del testo monseliciano. Per conoscere se una donna gravida partorirà un maschio o una femmina, «prima bisogna saper il nome della donna e di suo marito e il mese che lei ha da partorire e questi scrivergli in sillabe compite come sarìa Ànzola Piero Agosto; così poi contarle: se saranno pari sarà maschio, se non, sarà femina». «Per far che una donna non mangi quello che sarà a una taula, piglia òximo fresco [òcimo, cioè basilico], e mettillo sotto al suo piatto che lei non se ne accorga». Un miracoloso unguento, composto da «oglio rosato, tormentina, midolla di vitella, grasso di becco, cera gialla e zúcaro candito pesto», porta invece la firma del Ferreri stesso che lo chiama ‘di Dio’ perché «è piacevole e guarisce senza dolore ogni sorte di piaghe nove e vecchie, et anco il mal di formica». Ed ecco un’ultima formidabile ricetta ‘verbale’ per ‘stagnare’ il sangue da naso, un’innocua epistassi: «Si scrive sopra il fronte del paziente con il suo proprio sangue le seguenti parole: Consumatum est vel fuit, et questo è provato; ma legi e taci».

Celso Carturan attesta che le ‘speziarie’ più antiche di Monselice, di cui è rimasta memoria, erano due: quella in piazza maggiore, oggi ‘Gasparetto’, attiva almeno dalla metà del Settecento, e l’altra in via Roma, oggi ‘Giovannoli’, intitolata alla Beata Vergine della Salute e, come s’evince dal sunnominato trattatello, operante di sicuro già alla metà del Seicento essendo affidata alla protezione della Vergine. L’informato storico municipale ricorda tra l’altro che la ‘terìaca’ o ‘triàcca’, un sedativo ritenuto dal popolino rimedio universale, era ancora in voga alla metà dell’Ottocento, quando gli ‘speziali’ esponevano addirittura un cartello invitando la gente, in giorni e ore determinate, ad assistere alla sua preparazione. In realtà la bottega dello speziale ha costituito

in un arco plurisecolare «un centro di operosa mediazione culturale», in cui si coniugavano, intrecciandosi, termini greci, latini, arabi e italiani, mentre confluivano in un metaforico crogiolo, fra bilancette, mortai, torchi, vasi, alambicchi e albarelle, elementi di erboristeria, chimica, zoologia, mineralogia, astrologia, aritmetica e... liquoreria.

Allo 'speziale' era affidato il compito gravoso «di esorcizzare, con l'arte della manipolazione e con la magica composizione degli elementi, la onnipossente aggressione dei morbi» e le invocate virtù terapeutiche di acque, erbe e pietre preziose, polverizzate, mescolate e amalgamate, finivano in costosissimi medicamenti. Tra questi spiccava appunto per fama unanimemente condivisa la 'teriaca', panacea d'ogni malanno, preparata a Venezia utilizzando prodotti importati dall'Oriente, come lo zucchero di canna coltivata a Candia e Cipro; tuttavia l'ingrediente capitale era costituito dalle vipere, cacciate proprio sui Colli Euganei. Lo testimonia Andrea Cittadella nella sua *Descrittione* del 1605: parlando del nostro minor colle scrive che «in quella ruinata Fortezza si fa grande presa di vipere per la Toriaca». Nel mese di maggio le femmine diventavano protagoniste di pubbliche rappresentazioni e riti sanguinolenti; per esempio a Bologna venivano ammazzate con l'intervento del Collegio medico e affidate agli 'speziali' affinché ne conservassero la 'pasta', ottenuta dopo opportune manipolazioni, da aggiungere a droghe, ràdiche e piante montane. La farmacopea dei ricchi individuava comunque negli elettuari d'oro e gemme preziose il medicinale portentoso per eccellenza e i meno ricchi si consolavano con la 'quint'essenza di capponi', mentre ai poveri non restava che cercare sollievo nello spirito del vino, ne 'l'acqua di vita', la parte più pura ottenuta dopo cinque distillazioni, trasmigrata infine nel conosciuto incolore liquore fabbricato nelle case contadine con strumenti approssimativi, e non sempre salutari, utilizzando 'graspe' e vinacce.

Chiavi e pani benedetti, teriaca e amuleti, preservativi naturali e artificiali più o meno buffi s'intrecciavano dunque e s'amalgamavano con preghiere, orazioni e devozioni nell'impetrare il favore dei santi e della *Mater Dei*: per il mal d'occhi, ad esempio, e volendo una completa guarigione, bastava «guardare di quando in quando, attentamente, nel buco d'una chiave qualsivoglia, che potrà essere, per conseguenza, la chiave dell'uscio di casa o quella del pollaio», come chiosava con un pizzico d'ironia Pio Mazzucchi. In effetti il tema ricorrente della chiave sanante ci riporta

ancora una volta a penetrare nelle sotterranee e poco conosciute vicende monseliciane giacché il familiare oggetto compare nel più antico monumento epigrafico locale risalendo al V-IV secolo a.C., una splendida lastra trachitica con cui entriamo di diritto, secondo la tradizionale partizione scolastica, nella 'storia' con un testo scritto. È la stele sepolcrale della venetica Fúgia Andetina Fugínia, resa ancor più accattivante proprio dall'iconografia che domina il campo visivo della lapide trachitica incorniciata dai segni di scrittura. Si tratta della cosiddetta chiave di tipo celtico, possibile stemma araldico nel caso specifico o, più genericamente, simbolo religioso presente in altri reperti lapidei provenienti da abitati paleoveneti.

Se valutiamo probabile la valenza sacrale della chiave incisa sulla stele di Fúgia, occorre pensare allora a una specie di *ex voto* offerto a una divinità 'clavigera', a una dea del passaggio e, in quanto tale, pure della nascita, attributi che ben s'attagliano alla principale divinità atestina detta Reìtia. Nell'indagato ma assai problematico significato etimologico, è stata indicata infatti come dea delle nascite oltre che del diritto oppure della scrittura (affidata questa alle cure sacerdotali quale 'segreto' strumento di mediazione col divino) o del fiume Adige. Del resto il Cristianesimo si è subito impadronito di un simbolo in sé così pregnante, affidando a san Pietro due chiavi, d'oro e d'argento, a significare l'assoluzione e la penitenza, chiavi confluite poi nello stemma papale. È da osservare che le chiavi erano pure l'emblema di Giano, il dio romano con due facce che apriva le porte solstiziali, vale a dire le fasi ascendente e discendente del ciclo annuale, accostandosi per tale aspetto al san Valentino 'equinoziale', sollecitato nunzio primaverile e protettore perciò dell'amore generativo d'ogni creatura vivente, uomini piante e animali. L'ombra di Giano – come s'esprime Piero Camporesi – gravava pure su sant'Antonio abate, un culto nato anch'esso nel solco d'una festa agraria. Il santo, dal volto ascetico e dalla lunga barba bianca, nelle numerose raffigurazioni votive stringeva un bastone terminante con una croce a 'tau', simbolo apotropaico di liberazione e protezione, affiancato dal consueto maiale e da un cavallo nero, animale infero legato ai 'fuochi infernali' dolorosamente sperimentati nella carne corrosa e piagata dall'ergotismo cancrenoso.

La primavera, fino a ieri, era spasmodicamente attesa anche dai corpi defedati di contadini e braccianti, indeboliti da una straziante povertà, dalla miseranda dieta vegetale, dalla dilagante pel-

lagra, dall'inveterata penuria di cibi nutrienti e dal freddo, acerrimo nemico di casoni e catapecchie. Specie i bambini, superata a fatica la salvifica soglia della puerizia dopo la falcidie del primo anno di vita e di quelli immediatamente successivi, esibivano fisici magri e ossuti, soffrivano, al dire dei vecchi, del *mal del simiòto*, curato dalle praticone di contrada con ripetute manipolazioni, almeno sette e comunque in numero dispari, spalmando sulla schiena raggrinzita olio d'oliva o di mandorle e biascicando preghiere e formule incomprensibili per un orecchio educato, tenute gelosamente segrete per non privarle dei loro straordinari poteri. Questa semplificata e casereccia 'unzione' costituiva l'ultima propaggine di una tradizione ben più articolata e coinvolgente, quando l'unzione generalizzata, preparata magari con un 'fondo' ottenuto dal grasso di bambino commisto a oli spremuti da erbe soporifere tossiche e allucinogene, costituiva l'espediente ricercato per evasioni di massa coinvolgenti soprattutto gli anziani, immersi, dopo la bramata intossicazione, in stati demenziali, devastanti fino al delirio.

In realtà quelle delle ultime 'botaniche' nostrane erano ormai ingenue credenze, sia pure potenziate da un fraseggiare incantatore, da toccamenti considerati infallibili se accompagnati da rigide ritualità in cui gli attori s'immedesimavano utilizzando magari oggetti consunti o desueti come vecchie monete: *la bezza*, per esempio, usata da Mate Cogòlo, un erborista-stregone arquesano, oppure *el marchéto* o *el schèo del pètene*, capaci di palesare, se gettati furtivamente nell'acquasantiera entrando in chiesa, la presenza di qualche strega. Monetine tutte fuori corso: un centesimo di rame, *el schèo*, coniato sotto Napoleone I, un soldo veneziano con l'effigie del leone e un bezzo, una piccola moneta che valeva metà del soldo veneto, battuta per alcuni Signori della Serenissima in Carnia o in terra tedesca, come narra il diarista Marin Sanudo. Era la ruralità di ieri, con quel suo modo panico di intendere la religione, confidando altresì nella protezione dei molteplici mediatori celesti, dovendo affrontare esistenze grame, irte di pericoli, minacciate da un quotidiano oscillante tra le ricorrenti carestie e le inesplicabili malattie predicate da frati e preti quale meritato castigo divino, proprio come l'epilessia, le infezioni da avvelenamento o da morsicature e il ballo di San Vito.

È un fatto acquisito da secoli che, a Monselice, i santi Vito e Modesto erano festeggiati il 15 giugno, in particolare dai ruvidi abitatori del Monte Ricco, il maggior colle, dove la loro memoria

è oggi tenuta in vita solo da un toponimo: via San Vio. Pure il giovane siculo Vito, migrato col pedagogo Modesto prima in Lucania e poi a Roma, pare abbia incontrato qui il martirio al tempo di Diocleziano, assiso al trono nel 284 d.C., anno da cui i cristiani dei primi secoli facevano iniziare la cosiddetta 'era dei martiri' prima che il monaco Dionigi il Piccolo rifondasse l'attuale calendario fissandone l'avvio nel 753 *ab urbe condita*, dalla mitica fondazione di Roma. Narra la leggenda che l'imperatore romano, nonostante l'imberbe taumaturgo gli avesse guarito il figlio suo coetaneo dall'epilessia, lo fece torturare a morte. L'età non ancora matura e la fama di guaritore, subito diffusasi, lo collocarono ben presto nel ristretto consorzio dei santi ausiliatori, 'specializzato' nel contrastare vittoriosamente epilessia e corea, un morbo, quest'ultimo, considerato a volte dagli storici manifestazione isterica di massa per certe forme epidemiche medievali, epidemie coreutiche e stati epilettoidi indotti appunto dall'ergotina, sostanza legata al fungo parassita della segala cornuta. Comunque se la tossicità provocata dal morso di cani e serpenti, da punture d'insetti o da cibi avvelenati si mostrava con sintomi simili all'epilessia e al ballo di San Vito, alterando le condizioni psichiche di soggetti già provati da un'esistenza assai dura, è facile comprendere il perché tra san Valentino, anch'esso martirizzato in età giovanile, san Vito o addirittura il nostrano san Bellino si siano potute verificare sovrapposizione e confusione di ruoli, senza che ciò costituisse un problema per ambiti sociali in cui la differente eziologia delle malattie o infezioni citate è stata una conquista scientifica (ma non per tutti) della medicina moderna.

Rimane ancora da osservare che tra san Vito e il san Valentino del mese secondo si inserì in un'area ristretta il san Valentino di Passau, un santo molto antico e misterioso, invocato pure questo contro epilessia e mal di testa. Considerando lo speciale rapporto che il *Mons Silicis* altomedievale ebbe con la giurisdizione franco-germanica, non reputo ipotesi troppo peregrina prospettare una qualche contiguità tra un culto e l'altro, con scambi di testimone o sotterranei intrecci verificatisi in terra monseliciana a seconda delle dominazioni, calati magari dall'alto e abbracciati con trasporto dal popolo infervorato da leggende e storie circolanti con maggior frequenza nei luoghi di contatto, di passaggio o di presenza fisica del potere costituito con funzionari d'alto rango come accadde nella città della Rocca.

Una ‘valle di San Vito’, posta ai piedi del Monte Vignalésego *alias* Monte Ricco, compare in una pergamena del 1153, mentre un secolo dopo è documentata nei paraggi una *preàra*, una delle tante cave che hanno segnato il destino dei due colli monseliciani. Ancor più fondante sembrerebbe un documento pubblicato di recente (2009), riesumato tra le carte medievali del monastero veneziano di San Zaccaria e datato all’inizio del X secolo. Nella descrizione dei confini di due *curtes* possedute in Monselice dal vescovo veronese Adelardo e donate al conte Ingelfredo il primo settembre 906, si specifica che una delle articolate proprietà agricole *adest... in Pedriolo prope ecclesiam Sancti Viti*, è collocata nella località del ‘Pedriolo’ vicino alla chiesa di San Vito. È noto che Francesco Petrarca soffrì d’epilessia in età senile, proprio quando si stabilì in Arquà godendo tra l’altro di un beneficio canonicale nella nostra collegiata di Santa Giustina: perché non immaginare che durante una delle sue probabili visite ai confratelli canonici si sia soffermato, transitando lì davanti, a invocare il soccorso di san Vito nella cappella montericcana? Chissà... È invece tradizione ribadita e accettata che la chiesuola, in po’ isolata dal cuore pulsante del nucleo urbano addossato alla Rocca, sia stata l’appendice religiosa di un lazzaretto durante la pestilenza del 1630-1631, mentre la visita vescovile del 1652 rammentava che il sacello, dedicato pure a Modesto, era stato *olim xenodochium*, un ospizio per viandanti e pellegrini, e poi *coenobiolum*, un conventino di Santa Maria del Carmelo, dedicazione quest’ultima tuttora presente e traslata nella giovane parrocchia dei Carmini.

È verosimile che la fondazione della cappella di San Vito, risalente dunque almeno al X secolo, sia stata un apporto della pietà religiosa germanica giacché il culto di san Vito, pur muovendo dall’Italia meridionale, ebbe straordinario sviluppo fra slavi e tedeschi. Le reliquie del santo martire, al solito di incerta e vaga esistenza, furono conservate dal IX secolo e dopo varie peripezie a Rasbach, in Sassonia: basterà ribadire che Monselice fu terra fiscale regia, dapprima longobarda e franca, sottomessa infine all’impero germanico. Dicevo dei montericcani, i colligiani da sempre propensi alle amplificazioni fantasiose, perseveranti in usi e manifestazioni cultuali le cui radici sprofondavano nei secoli o nei millenni: ho più volte narrato della vigilia solstiziale di san Giovanni Battista, un «gigantesco rito di preservazione, un polivalente tranquillante sociale atto ad esorcizzare le malattie, le tignole del grano, le tarme dei tessuti, le mille insidie che incom-

bevano, da tutti i lati, sui campi e sugli uomini». Il maggior colle s'empiva fino a ieri d'una folla festante che banchettava, ballava e amoreggiava sino all'alba, pronti i convenuti a raccogliere la rugiada prodigiosa e le erbe sananti da essa bagnate. E che dire della prima domenica di maggio: un rito ancestrale noto in tutto il folclore europeo, quello dell'albero verde o del ramo da offrire alle ragazze da marito, trasformatosi in deteriorato atto brutale e vendicativo perché i giovani dipingevano per dispetto sulle dimore delle belle ritrose, o appendevano, disegnato magari su di un foglio di carta, *el córlo*, una conocchia stilizzata a significare donna volubile, di facili costumi, rendendo le malcapitate oggetto di scherno.

In effetti pure la festa del calendimaggio si rifaceva alla ritualità dei passaggi stagionali, proprio a quelle tappe calendariali che, volendo, potrebbero ricondurre a unità le varie ricorrenze 'cristiane' di cui mi sto occupando. Un altro appuntamento assai gradito dai montericcani si collocava infatti a metà luglio, il 16, ricorrendo la festa della Madonna dei Carmini; l'intera comunanza si prestava per allestire una sagra memoranda attorno all'antica cappella mariana ornata con le primizie dei campi, mettendo in scena una giornata carica d'eventi, invidiata dai paesani circonvicini e culminante nella solenne processione che si snodava lungo via San Vio, dove sostava nei pressi della scomparsa cappella per la consueta seguitissima omelia. Una visita vescovile del 1713 registrava, nell'oratorio mariano cresciuto ai piedi del maggior colle e dedicato in origine a S. Maria del Pilastro, una locale confraternita detta 'della Pazienza', cui aderivano persone d'ambo i sessi versando un modesto obolo annuale proprio il giorno deputato dal calendario liturgico a festeggiare la Madonna del Carmelo. Celso Carturan rammentava la speciale 'scuola' viva ancora ai suoi tempi: «I confratelli ricevono come suggello della loro iscrizione al sodalizio la cosiddetta 'pazienza', costituita da due quadratini di stoffa di circa cinque cm di lato e chiudenti tra loro l'immagine della Madonna del Carmine. Questa 'pazienza' benedetta viene, a mezzo di doppio filo pendente dal collo, tenuta costantemente sul petto dai fedeli come talismano» per ogni invocato beneficio.

Nessuna meraviglia, allora, se tante mamme riponevano identica fiducia nelle 'chiavette di San Valentino', partecipi tutte all'unisono di mentalità e pratiche in bilico tra fede, superstizione e l'ortodossia inculcata a fatica dagli insistiti insegnamenti di parroci, catechisti e predicatori, ultime testimoni di una 'civiltà'

contadina che sembra essersi inabissata come d'improvviso. Per sempre? In verità questo approccio ad una conoscenza illogica e irrazionale risultava 'fortunatamente' balsamico e consolatorio. Le nostre apprensive mamme «sbagliavano, probabilmente. Però trovavano nell'impossibile, nell'improbabile, nel visionario, quelle celesti consolazioni che la scienza moderna, con tutta la sua strumentazione 'oggettiva', non ha saputo (o potuto) compensare» (P. Camporesi).

Bibliografia

AMERIO, R. - CASTAGNA, M., *Cenni storici sull'epilessia*, datt., Este 1989.

BENUCCI, F., *Il culto di san Valentino nel Veneto*, «Padova e il suo territorio», XXIV (2009), 137, pp. 49-50.

BERNONI, D.G., *Tradizioni popolari veneziane. Medicina*, Venezia 1878 (rist. anast. Venezia 1968).

BOERIO, G., *Dizionario del dialetto veneziano*, Venezia 1856² (rist. anast. Milano 1971).

BOSCHINI, M., *I gioielli pittoreschi. Virtuoso ornamento della Città di Vicenza...*, a cura di W.H. DE BOER, Firenze 2008.

CAMPORESI, P., *Il paese della fame*, Bologna 1978.

— *La carne impossibile*, Milano 1983².

— *La miniera del mondo. Artieri inventori impostori*, Milano 1990.

Le carte monselicensi del monastero di S. Zaccaria di Venezia (1183-1256), a cura di G. TASINI, Roma 2009.

CARTURAN, C., *Storia di Monselice*, datt. di 3.399 cartelle (fine stesura 1949-1950), Monselice, Biblioteca di san Biagio.

CAUCHER, G., *Opere*, I, a cura di P. BOITANI, Torino 2000.

Chiesa curaziale sussidiaria di S. Bartolomeo Apostolo in Monselice. Memorie, documenti, funzioni, inventario, spese, doveri, diritti raccolti per cura del m. r. cappellano curato d. Sante Piva dal 15 ottobre 1905 in poi, ms, Monselice, Archivio parrocchiale di San Bortolo.

CITTADELLA, A., *Descrittione di Padova e suo Territorio con l'inventario ecclesiastico brevemente fatta l'anno salutifero MDCV...*, a cura di G. BELTRAME, Conselve 1993.

COGNOLATO, G., *Saggio di memorie della Terra di Monselice di sue Sette Chiese del Santuario in esse aperto ultimamente*, Padova 1794.

COLTRO, D., *Mondo contadino. Società, lavoro, feste e riti agrari del lunario veneto*, 2 voll., Venezia 1982.

FERRERI, G., *Trattato di farmacopea*, ms., sec. XVII, collezione privata.

I grandi libri della Religione, V: *Santi guaritori. Salute e serenità*, a cura di D. MANETTI e S. ZUFFI, Milano 2006.

I grandi libri della Religione, VI: *Santi protettori. Vita, lavoro, piccoli guai*, a cura di D. MANETTI e S. ZUFFI, Milano 2006.

LORENZONI, G., *I primi secoli del Cristianesimo,* in *L'arte nel Medioevo. Dalle catacombe alle cattedrali romaniche,* Milano 1964, pp. 17-40.

MAZZUCCHI, P., *Tradizioni dell'Alto Polesine*, Badia Polesine 1912² (rist. anast. Bologna 1968).

MERLIN, T., *Storia di Monselice*, Padova 1988.

Monselice nella seconda guerra mondiale, a cura di F. ROSSETTO, Monselice 2009.

PATRIARCHI, G., *Vocabolario veneziano e padovano co' termini, e modi corrispondenti toscani*, Padova 1775.

QUAGLIO, S., *Marendole. Storia leggende ricordi*, Monselice 2008.

Il Santuario delle Sette Chiese, datt., metà sec. XX, Monselice, Archivio arcipretale Duomo Nuovo.

VALANDRO, R., *In-canto per la Bassa. Le vecchie storie di una terra antica*, Monselice 1984.

— *Il monte sacro di Monselice. Un itinerario giubilare euganeo,* Monselice 1999.

— *Il Museo vivo dell'oralità. 'Strighe e strighessi' di una volta tra fede emarginazione e superstizione. Parte seconda*, Monselice 2003.

— *I secoli di Monselice. Storia e storie per quattro millenni*, Monselice 2007.

ANTONIO DIANO

*La chiesa dei santi Sigismondo e Valentino a Salcedo (Vicenza), in diocesi di Padova. Con alcune divagazioni valentiniane**

a Maria Vittoria,
dono inestimabile di san Valentino

In chiusura di questa giornata di studi riterrei doveroso non importunare colleghi e pubblico con un intervento lungo o eccessivamente concettoso. Però mi consentirete di recare alla vostra attenzione alcune divagazioni che mi son venute a mente preparando l'odierna presentazione della sconosciuta chiesa di Salcedo.

In effetti, debbo dichiararlo chiaramente in esordio, *non* intendevo parlare di san Valentino, né direttamente (a parte qualche riflessione iniziale) né, al postutto, indirettamente, pur tenendo sempre sullo sfondo il quadro problematico e critico del Convegno.

Infatti l'occasione valentiniana di oggi mi aveva inizialmente suggerito, nell'ambito delle mie specifiche competenze di studioso di architettura medievale, in particolare di area medio-veneta, di trascegliere dal mio nutrito archivio di ricerca un esempio di edilizia romanica rurale veneta, inedito e d'indubbio interesse nella prospettiva dei miei studi.

Il *casus foederis*, tuttavia, non sarebbe stato che una forzatura: l'intitolazione a san Valentino di questo edificio, accanto a quella assai più antica a san Sigismondo (al di là del fatto che, comunque, apre dei problemi sui quali – pur in sé esterni al mio campo ove tuttavia spesso vengono convocati e coinvolti – mi permette-

* Pubblico qui, con minimi aggiustamenti e l'aggiunta di un apparato ridotto davvero all'essenziale, il testo letto in sede di Convegno, mantenendone il tono ondivago/discorsivo e inevitabilmente cursorio.

Ringrazio Marco Ferrero per l'aiuto prezioso e per le immagini fotografiche, realizzate dallo stesso. Spiace dover rilevare come l'Amministrazione Comunale di Salcedo, contattata a due riprese dallo scrivente via e-mail onde ottenerne minima documentazione, non abbia ritenuto di fornire riscontro alcuno.

rò d'avanzare alcune considerazioni), è in realtà tardissima, presumibilmente non anteriore all'Ottocento.

Nondimeno, giusto per chiudere con una scheda maturata dal lavoro 'sul campo', mi pareva non inutile sfruttare la presente occasione onde introdurre una tematizzazione pur sempre in grado di ampliare l'orizzonte in vista di una futura indagine a tutto campo, aperta ad ogni contributo, sul fenomeno valentiniano in area veneta.

In corso d'opera ho in parte corretto il tiro. Quelle che all'inizio intendevo presentare come brevissime riflessioni preliminari si sono accresciute *in itinere*, e vorrei sottoporvele, prima di passare all'illustrazione del monumento, cui comunque riserveremo un ruolo privilegiato.

Dopo questa *excusatio non petita*, la quale mi è tuttavia sembrata doverosa, desidero dunque esplicitare tali considerazioni intorno a problemi emersi studiando il territorio, in rapporto alle non scarse occorrenze del *titulus* di san Valentino in particolare tra Padova e Vicenza.

Compulsando gli annuari diocesani e la bibliografia locale si resta alquanto sorpresi dal fatto che tali intitolazioni ricorrono in particolare in area pedemontana o agli estremi lembi settentrionali della pianura.

Non sembra si possa in alcun caso far riferimento a titoli documentati anteriormente al Quattrocento. Anzi, su un illustre esempio quale l'ospedale di san Valentino, in uscita da Vicenza sulla strada per Verona, recentemente restaurato, Lionello Puppi ha svolto alcune riflessioni sulle implicazioni iconologiche di tale scelta, sul *milieu* devozionale entro il quale il titolo trova ragion d'essere, e – com'è ovvio – sull'identità precisa del Valentino titolare[1].

L'ente vicentino sembrerebbe una delle prime attestazioni di quello che ci appare come un vero e proprio rifiorire del culto valentiniano in Veneto, riscontrabile con certezza, come detto, a partire dal XV secolo. Sarebbe a mio parere di gran momento (anche dal punto di vista delle questioni artistico-figurative) comprendere a fondo le ragioni storiche di tali evidenze cronologiche.

Anche il quadro devozionale del dominio di Terraferma nella seconda metà del Settecento è ora ampiamente interrogabile attraverso lo straordinario inedito restituitoci dal meritorio lavoro

[1] L. PUPPI, *Divagazioni al modo di un preludio,* in *La bottega di S. Valentino. Una chiesa dopo quattro secoli,* a cura di L. PUPPI, Milano 1990, pp. 9-15.

di Simonetta Marin[2]: le occorrenze sono misurabili con precisione (ovviamente, in tale fonte), peccato che manchi un indice delle intitolazioni (mancanza tuttavia ben comprensibile in ottica editoriale-finanziaria!).

Non è certo qui il caso di ricordare la *querelle* storiografica e agiologica che pressoché da sempre avvolge la figura del santo, o meglio dei santi – o meglio ancora di taluni dei santi – portanti tale *nomen* (Puppi citava anche san Valentino vescovo di Passau[3], certo con parallelo interessante ove si volesse pensare al rapporto tra culti e strade, ma ovviamente da riportare alla più nota e attestata intitolazione al martire – o ai martiri? – romano). Né mette conto di precisare che il cuore di tale dibattito, al di là – com'è evidente – del problema della storicità del martire (o dei martiri) che nella tradizione ha acquisito particolare rilievo tra i ben 19 omonimi registrati dalla *BS*[4], riguarda da una parte il luogo di sepoltura, dall'altra la provenienza del culto. Fiocchi Nicolai[5] da ultimo (ma in questa sede Francesco Scorza Barcellona ha ben fatto il punto sulla questione) ha ribadito l'asse Roma-Terni, non viceversa come spesso s'è ritenuto.

Lo studioso di agiografia friulana Eugenio Marin ha di recente ricordato come la convinzione diffusa che due fossero i santi martiri festeggiati il 14 febbraio (un prete e un vescovo), in forza

[2] S. MARIN, *Il culto dei santi e le feste popolari nella terraferma veneta. L'inchiesta del Senato veneziano (1772-1773)*, Vicenza 2008; e il saggio della stessa nel presente volume.

[3] PUPPI, *Divagazioni*, cit., p. 14 (ove sarà da correggere l'evidente *lapsus* "Trani" in luogo di "Terni").

[4] *Bibliotheca Sanctorum*, XII, Roma 1969, coll. 888-906, in partic., per quanto qui più ci riguarda, coll. 890-896 (san Valentino vescovo di Passau), 896-897 (san Valentino martire di Roma [?]), 899 (san Valentino martire di Terni); Agostino Amore, che firma le ultime due voci, nega l'esistenza di due santi distinti. L'espansione verso nord del culto valentiniano viene ricondotta principalmente al vescovo di Passau da G. VANCINI, *Il culto di San Valentino nell'Italia centro-settentrionale da Terni e da Roma*, «Analecta Pomposiana», XXVIII-XXIX (2003-2004), pp. 229-239, in partic. pp. 232-234; della stessa si ricorda anche il volumetto *San Valentino martire patrono dell'amore*, Ferrara 1997.

[5] V. FIOCCHI NICOLAI, *Il culto di S. Valentino tra Terni e Roma: una messa a punto*, in *L'Umbria meridionale fra tardo-antico ed altomedioevo*, Atti del Convegno (Acquasparta, 1989), a cura di G. BINAZZI, Assisi 1991, pp. 165-178 (con bibl. precedente e relativa discussione). Naturalmente occorrerà sempre far riferimento a *Il santo patrono nella città medievale. Il culto di S. Valentino nella storia di Terni*, Atti del Convegno (Terni, 1974), Roma 1982. Per lo *status quaestionis* riguardo ai culti patronali urbani nel basso Medioevo si veda l'*Introduzione* di A. BENVENUTI alla recente edizione italiana del noto (e, a suo modo, fondativo) libro di H.C. PEYER, *Città e santi patroni nell'Italia medievale* (1955), trad. it. Firenze 1998, pp. 7-28.

della «coincidenza del luogo di sepoltura e [della] medesima vicenda del martirio» si sia trasformata nel tempo fino «ad identificare i due Valentino nello stesso martire»[6].

Come è emerso anche da questo Convegno, sarà opportuno – si consenta – che gli archeologi cristiani si rimettano al lavoro nel loro ambito specifico, specialmente a Roma e a Terni.

Per noi ora è importante pensare alle *mutationes* cultuali, agiografiche, culturali, etnografiche, artistiche della devozione valentiniana.

E sarà d'uopo spremere a dovere i bellissimi studi di Massimiliano Ghilardi[7] sugli *chercheurs* di reliquie[8] e sul ruolo delle grandi famiglie che, attraverso i propri membri saliti al cardinalato, tra tardo Cinquecento e Settecento aderivano alla consuetudine di dotare le diocesi e le parrocchie inserite nei rispettivi circuiti di potere, entro privilegiate logiche parentali, di centinaia di corpi santi[9] provenienti – si asseriva – da talora mirabolanti *inventiones* nelle catacombe romane: Ghilardi ha scritto pagine per certi versi definitive in argomento. Un esempio assai eloquente, oltre al clamoroso caso monselicense, è costituito, tanto per restar nel Veneto e trascegliendolo da una ricchissima messe di documentazione *ad hoc*, dalla vicenda del corpo di santa Petronilla martire, proveniente ovviamente da una catacomba romana e donato nel 1783 dal cardinal Rezzonico ad un nobile amico di Mogliano, in diocesi di Treviso[10].

Qui il discorso si sposta naturalmente sullo specifico versante del culto reliquiale. Mi permetto di segnalare l'opportunità di

[6] E. MARIN, *Il culto di San Valentino a Cintello*, «Sul Lemene», febbraio 2007, pp. 5-8 (citaz. a p. 5).

[7] M. GHILARDI, *Subterranea civitas. Quattro studi sulle catacombe romane dal Medioevo all'età moderna*, Roma 2003; ID., *Gli arsenali della fede. Tre saggi su apologia e propaganda delle catacombe romane (da Gregorio XIII a Pio XI)*, Roma 2006; ID., Sanguine tumulus madet. *Devozione al sangue dei martiri delle catacombe nella prima età moderna*, Roma 2008; inoltre gli studi pubblicati dall'autore nelle ultime annate di «Studi Romani».

[8] In argomento si veda anche G. CRACCO, L. CRACCO RUGGINI, *Cercatori di reliquie e parrocchia nell'Italia del Seicento: un caso significativo*, in *Religione, cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa*, Firenze 2003, pp. 139-159.

[9] Cfr., in tal senso, C.G. CODA, *Duemilatrecento corpi di martiri. La relazione di Benigno Aloisi (1729) e il ritrovamento delle reliquie nella basilica di Santa Prassede in Roma*, Roma 2004; assai significativo il caso della Sardegna spagnola: *Sancti innumerabiles. Scavi nella Cagliari del Seicento: testimonianze e verifiche*, Oristano 1988.

[10] A.A. MICHIELI, *La storia di un corpo santo e un dono dei Rezzonico*, «Archivio Veneto», s. 5, XXXIV-XXXV (1944), pp. 51-64.

procedere ad un censimento sistematico di tali *sancta corpora* ad esempio nelle diocesi venete, tentativo che non mi risulta mai esperito dalla storiografia, a parte s'intende l'erudizione sei-settecentesca alla Corner, ben illustrata da Antonio Niero in un noto contributo[11]. C'è da restar allibiti dall'estensione del fenomeno.

Tanto per dirne una, c'è qualche collegamento tra il san Valentino prete il cui corpo si conserva nella chiesa già parrocchiale di san Samuele a Venezia[12] e la tradizione della duplicità dei personaggi antichi? O si tratta dell'ennesima – e d'altra parte, se così fosse, nient'affatto sorprendente – proliferazione di *corpora* omonimi, così tipica del Seicento italiano e non solo? Spunti, mi sembra, davvero di non poco conto. Io lancio l'idea.

Il vuoto devozionale e cultuale riscontrato in area veneta (mi riferisco qui solo alle intitolazioni delle chiese), cui s'accennava prima, trova invece soda compensazione sul versante alpino, ove i *tituli* valentiniani son registrabili con maggior continuità, in particolare nei casi di santuari in quota come Ala[13] (illuminanti, ovviamente, i risultati – peraltro ancora in corso di studio – della recente ricerca nazionale sul fenomeno santuariale)[14], o comunque in aree a stretto contatto culturale con zone germanofone, ad esempio il Medio e Alto Friuli[15]; e sarà certo opportuno interrogare a tappeto anche il dato onomastico, spesso – com'è noto –

[11] A. NIERO, *L'erudizione storico-ecclesiastica*, in *Storia della cultura veneta*, 5/II, Vicenza 1986, pp. 97-121. Un primo, parziale contributo in tal senso è stato offerto da R. D'ANTIGA, *Venezia: il porto dei santi*, Padova 2008, concentrato specificamente su reliquie e corpi di santi orientali a Venezia e condotto del resto sulla scorta dell'ormai celebrato saggio di E. MORINI, *Note di lipsanografia veneziana*, «Bizantinistica. Rivista di studi bizantini e slavi», s. 2, I (1999), pp. 145-272.

[12] Cfr. A. NIERO, *Reliquie e corpi di santi*, in *Culto dei santi a Venezia*, Venezia 1965, pp. 183-208, a p. 189.

[13] Cfr. E. CURZEL, *Dal luogo di devozione al santuario. Per una storia dei santuari trentini*, in *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia. Approcci regionali*, a cura di G. CRACCO, Bologna 2002, pp. 157-172, a p. 159.

[14] Cito almeno *Per una storia*, cit.; *Santuari cristiani d'Italia. Committenze e fruizione tra Medioevo e età moderna*, Atti del Convegno (Isola Polvese, 2001), a cura di M. TOSTI, Roma 2003; *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, Atti del Convegno (Roma, 2003), a cura di A. VAUCHEZ, Roma 2007.

[15] Cfr. N. CANTARUTTI, *San Valentino in Friuli*, in *La religiosità popolare nella valle padana*, Atti del II Convegno di studi sul folklore padano (Modena, 1965), Modena 1966, pp. 125-140, che a pp. 134-135 segnala, analogamente a Monselice, l'uso di «chiavette di metallo [...] appese al collo dei bambini per preservarli dal mal caduco», in realtà diffusissimo tra Italia e Austria. A proposito di due corpi santi di martiri, entrambi nominati Valentino, conservati a Udine (in Borgo Pracchiuso) e a Cassacco, cfr. *Santi e martiri nel Friuli e nella Venezia Giulia*, a cura di W. ARZARETTI, Padova 2001, rispettivamente pp. 495-496, 496.

specchio delle devozioni santorali[16]. Quest'ultima divagazione ci dovrebbe orientare anche sul fronte della varietà e delle specificità dei patronati, niente affatto sorprendenti laddove una fenomenologia cultuale – evidenziata da svariati indicatori – risulti estesa su amplissimo raggio geografico. E in tal senso occorrerà, se non m'inganno, riconvocare, aggiornandole, anche le suggestioni della geografia religiosa, sulla scorta di maestri come Gastone Imbrighi[17]. Pensiamo inoltre a nodi cardine come il rapporto culti/viabilità (nel nostro caso è ben noto il ruolo della *Flaminia*)[18] e la topografia religiosa, per restar in ambito cristianistico e senza metter qui nel conto le problematiche del "paesaggio culturale" che medievisti e modernisti hanno ormai riconosciuto come centrali negli studi latamente territoriali[19].

Insomma, ancora una volta l'ottica del censimento (dalle intitolazioni di chiese esistenti o scomparse, agli altari alle confraternite ecc.) credo sia da privilegiare in modo deciso e operativo: anche questo è un dato emerso con la massima evidenza dalla ricerca sui santuari poc'anzi richiamata[20].

Tornando a san Valentino in ambito moderno e contemporaneo, altri hanno illustrato con dovizia di documentazione le tappe otto-novecentesche di tale straordinario percorso, e la figura che del santo offre la *vulgata* neo-romantica con gli esiti che tutti conoscono[21]. Eppure, se è vero che, come ha recentemente documentato Jean Evenou[22], nella Vandea di metà Ottocento un curato di campagna, trovandosi di fronte a un "corpo santo" di un presunto

[16] Cfr. tra gli altri M. MITTERAUER, *Antenati e santi. L'imposizione del nome nella storia europea*, trad. it. Torino 2001.

[17] G. IMBRIGHI, *Lineamenti di geografia religiosa*, Roma 1961.

[18] Si vedano ad esempio, in proposito, gli studi di E. SUSI, in partic. *Strade e culti dell'Umbria meridionale nell'alto Medioevo*, in *Il Beato Antonio da Stroncone*, III, Atti delle giornate di studio (Stroncone, 4 maggio 1996 e 29 novembre 1997), a cura di M. SENSI, Santa Maria degli Angeli 1999, pp. 223-244 (si occupa anche della diffusione del culto valentiniano: si veda *ad indices*, *s.v.*).

[19] Cfr., a livello puramente esemplificativo di tendenze diverse, ancorché convergenti su taluni punti anche qualificanti, C. TOSCO, *Il paesaggio come storia*, Bologna 2007, o R. MILANI, *L'arte del paesaggio*, Bologna 2001.

[20] Cfr. *supra*, nota 14. Sull'opportunità di utilizzare con cautela i dati raccolti cfr. però A. TILATTI, *Santuari: riflessioni in margine a un censimento*, in *L'incerto confine. Simboli, luoghi, itinerari di religiosità nella montagna friulana*, Tolmezzo 2001, pp. 29-36.

[21] Si veda il limpido saggio di Luciano Morbiato nel presente volume.

[22] J. EVENOU, *Liturgia e culto dei santi (1815-1915)*, in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, a cura di E. FATTORINI, Torino 1997, pp. 43-65 (citaz. a p. 55).

martire nominato *Valentinus*, lo aveva senz'altro voluto identificare con il martire italico indirizzandovi caparbiamente – ma contravvenendo così alle direttive romane – il culto dei fedeli, allora c'è motivo – io stimo – di domandarsi se quella che indubitabilmente appare come un'eclisse della devozione al santo riscontrabile per alcuni secoli tra Medioevo e età moderna (anche se non nelle aree maggiormente coinvolte dal suo culto, come s'è visto), non sia in realtà stata meno profonda di quanto gli indicatori 'maggiori' (*in primis* i *tituli* delle chiese, degli altari ecc., come già detto) sembrerebbero suggerire: forse altri veicoli di culto e di devozione oggi ci sfuggono, benché sia probabile che la relativa documentazione ad amplissimo raggio debba essere ricercata e ordinata, senza assumere la petizione di principio che essa sia scomparsa, nel qual caso la su ricordata flessione *ante* Quattrocento potrebbe almeno in parte uscire dal cono d'ombra entro cui si cela.

Purtuttavia (si badi bene, mi riferisco ora alla nostra area patavina e vicentina) siffatta flessione è dimostrata inoppugnabilmente, e sia pure *e silentio*, dall'assenza di intitolazioni a san Valentino nelle *Rationes decimarum* pontificie del 1297 (così come nella pertinente e pressoché coeva documentazione frammentaria che Sella e Vale aggregarono all'edizione del 1941)[23].

A partire dal Quattrocento, come si diceva, la situazione muta: sulla lunga durata, proiettando lo sguardo sin addentro il XIX secolo, la registrazione dei relativi *tituli* offre riscontro diretto di una reviviscenza – certo, oltremodo cangiante – del culto valentiniano le cui dinamiche di fondo ritengo andrebbero studiate con attenzione, anche in quanto spie di cambiamenti *lato sensu*, sia religiosi, sia culturali e antropologici.

In diocesi di Padova, sulla scorta dell'Annuario 1972 redatto dal compianto mons. Daniele[24], si registrano cinque attestazioni a far capo dal Seicento: Este (1627), in relazione all'ennesimo "corpo" di un san Valentino giacente presso il Duomo, Conselve (1698), Quero (1696) e, molto più tardi, Segusino (1800), cui s'aggiunge il caso di Salcedo (peraltro in territorio vicentino) che subito vedremo meglio[25].

Sarà opportuno ricordare, per chiarezza, che le oscillazioni delle pertinenze diocesane sono da attribuire alla ridefinizione confina-

[23] *Rationes decimarum Italiae nei secoli* XIII *e* XIV*: Venetiae, Histria, Dalmatia,* a cura di P. SELLA, G. VALE, Città del Vaticano 1941.

[24] [I. DANIELE], *La diocesi di Padova nel 1972,* Padova 1973.

[25] *Ivi,* rispettivamente pp. 260, 225, 451, 629, 495.

ria stabilita da Pio VII nel 1818 con la *De salute dominici gregis*[26]. Per la diocesi di Vicenza, è sufficiente il noto sussidio *La Chiesa vicentina* di Mantese[27] per rendersi conto dello spessore del fenomeno: ben due parrocchie (Leguzzano, seconda metà XVI secolo, e Pozzoleone, contitolare santa Maria), e altre cinque attestazioni a partire da fine Quattrocento: Priabona (XV-XVI secolo), Costabissara (1684), Trissino (1717), Gaianigo, Montecchio Maggiore (1729)[28]; inoltre l'ospedale sulla strada romana per Verona testé convocato[29].

Ora, se le intitolazioni degli oratori non sembrano lasciar dubbi sull'influenza svolta dalle famigile nobili e dalle *élites* locali soprattutto nel Sei-Settecento, assai debole si direbbe invece l'ipotesi sostenuta da Mantese, secondo il quale, atteso che «S. Valentino godeva di un particolare culto nella basilica di S. Felice»[30], se ne dovrebbe inferire un ruolo degli ambienti monastici nella diffusione della devozione al santo. A parte il fatto che non mi risultano in diocesi casi che consentano di ipotizzare coerentemente collegamenti del genere, ritengo – analogamente a quanto ho sostenuto altrove[31] – che si tratti di uno scivolone del grande studioso, sin troppo propenso, per vero, ad attribuire alla "colonizzazione" monastica tra IX e XI secolo in area alto-vicentina una funzione deterministicamente cristallizzata di vettore di tarda o ritardata "evangelizzazione" (riprendo le sue parole)[32], questione topica certo da riconsiderarsi oggi cogliendone tutta la problematicità e sulla scorta di un *outillage* critico più scaltrito[33].

Comunque non posso che consegnare agli specialisti di agiografia l'intera questione e queste forse traballanti considerazioni

[26] In proposito basti qui il rinvio a E. REATO, *Profilo storico della diocesi*, in *Diocesi di Vicenza*, a cura di E. REATO, Padova 1994 (*Storia religiosa del Veneto*, 5), pp. 23-190, in partic. p. 133.

[27] G. MANTESE, *La Chiesa vicentina. Panorama storico*, Vicenza 1962.

[28] *Ivi*, rispettivamente pp. 284, 315, 261, 214, 210, 201, 179.

[29] Cfr. *supra*, nota 1.

[30] MANTESE, *La Chiesa*, cit., p. 316.

[31] A. DIANO, *Architettura ecclesiastica medievale nell'area dei Colli Berici. 1: Tra Lonigo e Noventa*, in *Dodicesimo incontro in ricordo di Michelangelo Muraro* (Sossano, 15 maggio 2003), Sossano 2004, pp. 19-41, in partic. pp. 22, 38 nota 12.

[32] G. MANTESE, *Memorie storiche della Chiesa vicentina*, I, Vicenza 1952, pp. 146-166, ad esempio p. 152 («questi benemeriti colonizzatori e civilizzatori delle nostre terre»: dettato, come si vede, zeppo di *topoi* culturali e linguistici ben referenziabili) e p. 154 («le varie direzioni seguite dai Benedettini nella loro opera di evangelizzazione»). Tutto ciò nulla toglie, s'intende, alle benemerenze dello studioso, sul quale si veda *Giovanni Mantese e il rinnovamento della storiografia vicentina per il Medioevo*, Vicenza 2000.

[33] Sarà utile rileggere le pagine di Cracco sulla riorganizzazione politico-ecclesiastica del comitato vicentino a cavaliere dei due millenni: G. CRACCO, *Religione, chiesa, pietà*, in *Storia di Vicenza*, II, Vicenza 1988, pp. 359-425, in partic. pp. 369-387.

'in libertà', nella convinzione del resto che la continua ricerca delle metodologie consentanee alle indagini che ci si prefigge di svolgere sia e debba restar sempre esercizio costante e ineludibile.

Veniamo a noi, dunque, entrando dalla porta – che è stata appena socchiusa – dei titolari della chiesa di cui oggi ci occupiamo.

San Sigismondo, dunque, il primo titolare della chiesa. Marco Ferrero, noto e capace ricercatore vicentino, forse l'unica affidabile voce critica in questo genere di studi per l'area che ora stiamo indagando[34], ha dimostrato che la diffusione del culto di questo santo nel vicentino è fatto incontestabile e inedito.

In altra occasione[35] egli ebbe modo di cogliere nelle abbastanza numerose raffigurazioni sigismondiane in affreschi medievali del vicentino (oltre al *titulus* attestato a Salcedo) un indizio forte di presenze legate in qualche modo al *milieu* cluniacense, inserendosi così in un embrionale dibattito suscitato, allora, dall'eloquente intitolazione all'abate san Maiolo della chiesa di Lumignano nei Berici, all'interno della quale è raffigurato, *pour cause* secondo lo studioso (e pure, direi, a lume di buon senso), appunto il santo martire burgundo, il cui culto era stato veicolato in ambito cluniacense[36]. L'assenza nelle fonti di testimonianze positive in tal senso viene, a mio avviso, di fatto colmata da tali tracce indiscutibilmente, checché ne abbia detto Giovanni Spinelli[37], rinvianti a contatti – le cui dinamiche precise per ora ci sfuggono – con la *ecclesia cluniacensis* in un'area, quella medio-veneta, ove, come ha rilevato Giuseppe Fornasari[38], non si ha memoria che di un «cluniacesimo marginale» (a parte, va da sé, le dipendenze

[34] Gli studiosi vicentini Marco Ferrero e Antonio Padoan hanno predisposto un monumentale lavoro di repertoriazione della superstite edilizia ecclesiastica altomedievale e romanica nel territorio vicentino, gravido di inediti e di novità. L'elaborato – che ho potuto proficuamente utilizzare in *preprint* grazie alla rara generosità degli autori – è pronto per la stampa: non resta loro che trovare l'editore intelligente, ma – a sentirli: e non ne dubito! – non si tratta di cosa facile. Auspico dunque, come ho già fatto in passato, una sollecita pubblicazione dell'opera.

[35] M. FERRERO, *Ipotesi per una presenza cluniacense a Lumignano di Longare*, in *Quattordicesimo e quindicesimo incontro in ricordo di Michelangelo Muraro* (Sossano, 15 maggio 2005 e 15 maggio 2006), Costabissara 2007, pp. 9-26.

[36] *Ivi*, pp. 17-18.

[37] G. SPINELLI, *Il culto di S. Maiolo nell'Italia nordorientale*, in *San Maiolo e le influenze cluniacensi nell'Italia del Nord*, Atti del Convegno (Pavia-Novara, 1994), Como 1998, pp. 233-241, che a p. 241 esclude la provenienza cluniacense del *titulus*.

[38] Cfr. G. FORNASARI, *Fondazioni cluniacensi non dipendenti da S. Benedetto di Polirone nelle regioni venete. Un primo sondaggio*, in *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense*, Atti del Convegno (Pescia, 1981), Cesena 1985, pp. 89-103 (l'espressione cit. nel testo a pp. 102-103).

1. Salcedo, chiesa dei santi Sigismondo e Valentino, facciata.
2. Salcedo, chiesa dei santi Sigismondo e Valentino, campanile.

3. Salcedo, chiesa dei santi Sigismondo e Valentino, interno, parete di fondo anabsidata.

polironiane[39] e il caso della fondazione di Campese da parte di Ponzio di Melgueil)[40].

La contitolarità con san Valentino, s'è detto (e lo conferma la documentazione)[41], è attestata non prima dell'Ottocento. È interessante notare come il nuovo titolo venga dopo pochissimo tempo assunto e assorbito dal santuario dei santi Anna e Valentino, eretto su sezione poligonale di fronte alla parete terminale della chiesetta nella seconda metà del XIX secolo[42].

Nel Veneto esiste almeno un ulteriore esempio di ri-sacralizzazione sette-ottocentesca di un sito rurale attraverso l'edificazione di un santuarietto a pianta accentrata accanto ad un'auletta cultuale medievale mantenuta intatta; penso precisamente al caso parallelo di san Bartolomeo di Castelcucco, presso Asolo (la nuova fabbrica venne eretta nel 1763 adiacente ad una cappellina romanica)[43]: tema, si converrà, tutto da affrontare e gravido di aspetti problematici. Basti per ora avervi fatto cenno.

Ed entriamo senz'altro nella nostra ottica. Non posso qui non esplicitare una componente critica e storiografica su cui ho più volte richiamato l'attenzione, in oltre vent'anni di lavoro soprattutto sul campo, per la verità non molto ascoltato dai colleghi storici dell'architettura. Ho avuto modo, in breve, di dimostrare con dovizia di esemplificazioni come il territorio medio-veneto tra Venezia e Verona, sin a pochi decenni fa improvvidamente ritenuto privo di emergenze monumentali in quanto – si opinava da Fiocco in avanti – schiacciato dalla fioritura del romanico veronese su un capo, dalla 'bizantinità' di Venezia e dell'area lagunare sull'altro, sia in realtà ricchissimo di edifici rurali superstiti, nell'ordine – pensate – di almeno tre centinaia, per larghissima

[39] In relazione tuttavia ai rischi connessi all'estensione della qualifica di «cluniacensi» alle varie 'dipendenze' polironiane sarà opportuno assumere le riserve espresse da P. GOLINELLI, *Dipendenze polironiane in Emilia e rapporti del monastero con gli enti ecclesiastici della regione nei secoli XI-XII*, *ivi*, pp. 117-141, a p. 126.

[40] FORNASARI, *Fondazioni*, cit., pp. 99-101.

[41] Cfr. G. MACCÀ, *Storia del territorio vicentino*, II, Caldogno 1812, pp. 311-322.

[42] DANIELE, *La diocesi*, cit., p. 495.

[43] La vicenda essenziale in G. FARRONATO, *Storia di Castelcucco. Un comune veneto del Pedemonte del Grappa*, Asolo 1999. Per l'edificio medievale (di cui in un'iscrizione settecentesca nel nuovo santuario è detto che «retro ab immemorabili similiter jacebat»: *ivi*, p. 295) cfr. A. DIANO, *Oltre Coletti. Prospettive per lo studio dell'architettura ecclesiastica medievale nella diocesi di Treviso*, in *Luigi Coletti*, Atti del Convegno (Treviso, 1998), a cura di A. DIANO, Treviso 1999, pp. 259-289, a p. 270 (con bibl. precedente).

parte sconosciuti[44]. Orbene, di questo *corpus* in via di ritardatissimo ma ormai indilazionabile risarcimento ho potuto pubblicare – una volta deciso di occuparmene *ex professo* come faccio, appunto, da un ventennio a questa parte – numerosissimi inediti in svariate occasioni, che richiederanno tra breve una catalogazione definitiva, con l'ovvio apporto dell'archeologia degli elevati e di tutte le tecnologie, le competenze disciplinari e gli ambiti di studio coinvolti in un'impresa di tal fatta (ma non è questa la sede per discutere il problema). Le diocesi su cui occorrerà indagare sono principalmente Padova, Treviso, Ceneda e Vicenza (ho studiato anche Adria e Chioggia, con risultati di diversa caratura, ancorché di sicuro interesse). C'è tanto lavoro da fare, ma ormai il terreno è dissodato e la critica sta prendendo consapevolezza dello spessore e della portata di questo repertorio architettonico straordinario e sinora rimasto nell'oblio.

Insomma, ciò che mi preme qui ribadire, pur non potendo soffermarmi sulla questione per problemi di spazio, ma dandola come per scontata, è che anche l'episodio di cultura architettonica medievale che presentiamo oggi costituisce una primizia negli studi sull'edilizia storica medio-veneta. Rinvio di necessità a taluni miei studi precedenti onde chiarire le coordinate generali, sia a livello costruttivo che stilistico, della cultura architettonica di ambito rurale, in particolare vicentino, attorno alle quali si annoda la chiave interpretativa di questa come di altre esperienze architettoniche del territorio scalate tra gli albori del romanico e il pieno Trecento[45].

[44] Tra i miei studi si vedano almeno, per le ineludibili problematiche qui convocate, *La chiesa abbaziale di S. Maria della Vangadizza nel quadro dell'architettura medievale dell'entroterra veneto*, «Atti e memorie del Sodalizio Vangadiciense», IV (1991), pp. 183-210, in partic. pp. 184-188; *Oltre Coletti*, cit., in partic. pp. 261-264; *L'architettura ecclesiastica medievale nelle campagne venete*, in corso di stampa, con ampia discussione e bibl. retrospettiva. Nulla di nuovo sul piano del metodo e dei criteri di antologizzazione (a parte taluni aggiornamenti – non certo irrilevanti – recati dagli studi) sembra apportare il recentissimo *Veneto romanico*, a cura di F. ZULIANI, Milano 2008 («Patrimonio artistico italiano»), così come, vorrei ricordarlo, di scarsa utilità – e per certi versi persino fuorviante – era risultato, al momento della sua apparizione, G. SUITNER, *Le Venezie*, Milano 1991, per la nota collana "Italia romanica" di Jaca Book: cfr. le mie annotazioni critiche – che continuo a giudicare più che fondate – in *Oltre Coletti*, cit., pp. 263-264 (ove, e sia pur su altro piano, viene coinvolto anche il volume di R. CANOVA DAL ZIO, *Le chiese delle Tre Venezie anteriori al Mille*, Padova 1986).

[45] Per quanto riguarda il territorio vicentino, ho avuto modo di studiare in profondità l'area berica: DIANO, *Architettura... Berici. 1*, cit.; ID., *Architettura ecclesia-*

Ora procederemo ad una semplice illustrazione, avvertendo ancora che si tratta della prima volta che questo edificio viene presentato in sede scientifica (come sempre accade, questi luoghi di culto inediti sul piano materiale sono citati come tutti gli altri enti ecclesiastici nella letteratura erudita, illustrativa o istituzionale, nelle raccolte di fonti, a volte nelle guide turistiche[46], ma mai – lo ripeto sino alla noia – nell'ambito degli studi scientifici sull'architettura e sul territorio del Medioevo locale)[47].

Intanto precisiamo che le vicende storiche della chiesa, così come rese note dall'erudizione locale, sono assai difficilmente ricostruibili e in verità alquanto confuse. Lo stesso Maccà[48] non sembra dopo tutto venirne a capo. Qui ci contenteremo di dire che a partire dagli inizi del Quattrocento, epoca anteriormente alla quale non v'è alcun ricordo documentario della chiesa di san Sigismondo (comprese le raccolte decimarie del 1297), essa appare citata talora come eremo (e ben si capisce, data la sua posizione a circa quattrocento metri in cima ad un colle sovrastante il paese), talaltra in funzione suppletiva della chiesa parrocchiale di Salcedo, posta più a valle. Le fonti, ovviamente, si riducono a ben poco oltre le visite pastorali. Nulla comunque, *more solito*, a suggerire indizi di natura architettonico-costruttiva o funzionale.

Veniamo, finalmente, all'edificio in sé, nella prospettiva in cui sono solito, con pochi altri (almeno per quest'area), studiare tali cantieri periferici, privi di letteratura ma leggibili in chiave comparativa giust'appena – com'è occorso a chi scrive – se ne abbia contezza attraverso, appunto, il riscontro con l'ampia famiglia di individui superstiti nella medesima area.

Il metodo, pur mettendo a frutto i risultati dell'archeologia, si qualifica come storico-architettonico, con le massime aperture

stica medievale nell'area dei Colli Berici. 2: La dorsale tra Arcugnano e Barbarano, in *Tredicesimo incontro in ricordo di Michelangelo Muraro* (Sossano, 15 maggio 2004), Sossano 2005, pp. 9-36.

[46] Si veda ad esempio *Thiene e la Pedemontana Vicentina*, a cura di N. LEONARDI, Cornuda 2002, p. 57.

[47] L'arretratezza del dibattito storiografico ha avuto una ricaduta pesante anche su alcuni lavori che si muovono (e sia pure in modi diversi) in un ambito 'largo' di archeologia cristiana: CANOVA DAL ZIO, *Le chiese*, cit. (non ricorda Salcedo, nonostante i continui – e del resto proficui – sforamenti cronologici); A. PREVITALI, *Le chiese del primo millennio nella diocesi di Vicenza*, Vicenza 2001 (non trovandosi in diocesi di Vicenza, Salcedo non compare); ID., *Scavi e scoperte di archeologia cristiana nel Veneto dal 1983 al 1993*, in *Atti del VII Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana* (Cassino, 1993), a cura di E. RUSSO, I, Cassino 2003, pp. 101-106, in partic. pp. 105-106.

[48] Cfr. *supra*, nota 41.

culturali e disciplinari (se n'è fatto cenno), ma restando dell'alveo di una consolidata – e illustre – tradizione interpretativa del fatto architettonico[49].

Detto *en passant*, non si individua in quest'area tanto remota rispetto al centro diocesano (Padova, che com'è noto sin dalla donazione di Berengario s'era espansa ecclesiasticamente verso nord incuneandosi tra altre giurisdizioni, ad esempio Vicenza, ed erodendone il territorio, e verso altre culture, anche di provenienza germanica) e decisamente lontana pure dal centro d'attrazione della vita 'civile' dell'area pedemontana occidentale, vale a dire Vicenza comitale, non si individua – dicevo – un profilo netto rispetto ad altri edifici o gruppi di edifici posti magari a brevissima distanza in diocesi vicentina. Altrove ho avuto l'occasione di verificare che i rapporti di committenza, per quel poco che siamo in grado di esperire per le zone rurali, raramente, tra Treviso, Padova e Vicenza, sembrano in grado di restituire ad esempio un programma di interventi di provenienza episcopale, risultando probabilmente assai più determinante (l'ho accertato per la diocesi di Treviso) la capacità di aggregazione e richiamo culturale esercitata in autonomia dalle comunità locali[50].

Analizziamo adesso l'architettura della costruzione.

Sul piano tipologico, lo schema icnografico ad aula coperta da travature a vista sembrerebbe dover imporre l'inclusione della chiesa entro l'amplissima fenomenologia delle costruzioni mononavate chiuse da absidiola semicircolare, caratterizzanti l'intera Padania romanica con una sorprendente fioritura e una fortuna senza confini.

Sennonché nel nostro caso l'edificio, pur aderendo al tipo ad aula, termina con parete piatta, priva (sembrerebbe *ab origine*) di desinenza absidale.

La soluzione, benché rara, non è inedita: reco un confronto diretto con il vicino san Martino di Schio[51], entro il cui perimetro

[49] Per il punto di vista di chi scrive in argomento cfr., rapidamente, *Oltre Coletti*, cit., pp. 266-267. Sugli apporti dell'archeologia medievale, sui successivi sviluppi disciplinari e in particolare sull'archeologia degli elevati, la bibliografia è notoriamente immensa: mi limito qui a trascegliere il significativo intervento di C. TOSCO, *Una proposta di metodo per la stratigrafia dell'architettura*, «Archeologia dell'architettura», VIII (2003), pp. 17-27.

[50] DIANO, *Oltre Coletti*, cit., pp. 278-279.

[51] CANOVA DAL ZIO, *Le chiese*, cit., pp. 148-149. Potrebbe rientrare nel gruppo (ma solo un'indagine archeologica sarebbe in grado di confermarlo) il san Bartolo-

murario sono tuttavia state rintracciate le fondazioni di un'originaria absidiola semicircolare altomedievale, talché la terminazione piatta appare pertinente, in effetti coerentemente, all'edizione romanica dell'edificio: e non è chi non veda l'opportunità di approfondire le indagini in argomento.

Ricordo anche il caso del san Martino di Castelcies, in diocesi di Treviso sulla dorsale del pedemonte del Grappa, che è stato possibile datare al XII secolo: del pari una parete postica piatta con parato murario ben levigato, dotata però, si badi bene, di un'absidiola semicircolare interna in spessore di muro e quindi non aggettante[52].

A Salcedo manca l'abside anche all'interno dell'aula. Le icnografie anabsidate nel Veneto, per quel pochissimo che per ora ne sappiamo, ritengo siano collegabili ad architetture castrensi (santa Margherita di Onara nel padovano, tanto per dire, già annessa ad una roccaforte ezzeliniana)[53], se non proprio a luoghi di culto in quota o persino cacuminali (gli esemplari di Castelcies e di Salcedo appaiono dislocati entrambi in cima ad un colle)[54].

È ovvio che nulla sappiamo, alla stato attuale degli studi, della storia edificativa dell'area ove sorge san Sigismondo di Salcedo. Solo un fortunato e mirato esercizio archeologico potrebbe chiarire la sequenza insediativa, l'eventuale presenza di apparati fortificatori *in situ* ecc. Purtuttavia la destinazione eremitica dell'edificio testimoniata da documenti di primo Quattrocento consente di ipotizzare un'esaugurazione della cima mediante un luogo di culto isolato e indipendente.

Per la datazione occorre per ora, in assenza di riscontri archeologici sulle murature, restare oltremodo cauti. Basti pensare ad un periodo compreso tra XI e XII secolo, ventaglio cronologico

meo presso Bassano, di origini altomedievali ma ampiamente ricostruito a seguito di esondazioni del Brenta (*ivi*, pp. 153-154).

[52] DIANO, *Oltre Coletti*, cit., p. 270 (con bibl. precedente).

[53] G. FRANCESCHETTO, *L'oratorio ezzeliniano di S. Margherita*, Abbazia Pisani 1984. È inoltre ben noto il ruolo cardine attribuito dalla tradizione storiografica ed erudita locale alle chiese castrensi, o meglio fortificate, riassunta ad esempio da PREVITALI, *Le chiese*, cit., pp. 222 sgg. Inutile aggiungere alcunché, qui, sulla centralità della complessiva problematica dell'incastellamento nell'Italia centro-settentrionale, dal 'modello toubertiano' agli studi di Settia ecc.: cfr. anche DIANO, *Architettura... Berici. 1*, cit., pp. 21-22.

[54] Sui luoghi di culto d'altura in area veneta abbiamo avviato il dibattito in *Tra monti sacri, "sacri monti" e santuari: il caso veneto*, Atti del Convegno (Monselice, 2005), a cura di A. DIANO, L. PUPPI, Padova 2006.

cui son da assegnare la maggior parte delle costruzioni romaniche della diocesi di Vicenza. Certo, *ictu oculi* sembra accessibile un'ipotesi di datazione posteriore – poniamo – al san Michele di Caldogno[55], a pochi passi da Vicenza, pur senza aderire alle fantasie 'longobarde' degli autori locali (né l'intitolazione, cui spesso s'è voluto affidare senza alcun motivo un supporto alla datazione di strutture materiali, esagerando la portata di studi come quelli di Gian Piero Bognetti o di Gina Fasoli, orienta nel senso di una cronologia molto alta, magari di VIII secolo!)[56]. La declinazione, qui esibita, del tipo ad aula unica, a parte la già considerata assenza dell'abside, riprende inoltre una diffusa tendenza, riscontrata in diversi cantieri periferici sino agli estremi lembi settentrionali della diocesi di Padova, ad edificare corpi di fabbrica a falde largamente digradanti (vocate del resto ad una rapida defluizione delle acque piovane) e alla conseguente dilatazione in senso nord-sud della navatella[57].

Questa e altre caratteristiche del nostro edificio consigliano, ad una prima ricognizione autoptica, di inserirlo entro il panorama dell'edilizia locale tra XI e XII secolo, riconoscendo tuttavia alcune peculiarità che lo distinguono dal repertorio coevo e presentano dei problemi su cui occorrerà riflettere ulteriormente.

Al più eclatante di tali problemi, l'assenza dell'abside, abbiamo accennato e, almeno, abbiamo fornito riscontri concreti che son già un primo passo verso la formulazione critica delle questioni di cui ci si dovrà occupare nel *progress* della ricerca storico-architettonica in area medio-veneta.

La restituzione di un ritratto stilistico e tipologico al contempo è invece di necessità da differire al momento in cui si potrà disporre di una compiuta catalogazione del repertorio edilizio locale.

[55] CANOVA DAL ZIO, *Le chiese*, cit., pp. 141-143; PREVITALI, *Le chiese*, cit., pp. 140-142. Per una datazione ad epoca romanica, sulla quale senz'altro concordo, s'è espresso Marco Ferrero (comunicazione orale), che nuovamente ringrazio.

[56] Ritengo di potermi risparmiare l'onere di produrre referenze ben note, giacché la discussione – in particolare sul versante archeologico – e le acquisizioni sul campo nel frattempo son fortunatamente avanzate e progredite ed è inutile cercar scheletri nell'armadio, almeno in questa sede. Per Vicenza, com'è noto, una svolta decisiva su tale fronte è stata segnata dal contributo di A.A. SETTIA, *Vicenza di fronte ai Longobardi e ai Franchi,* in *Storia di Vicenza,* II, cit., pp. 1-24 (indicativi i malcelati risentimenti riscontrabili, ad esempio, in PREVITALI, *Le chiese*, cit., *passim*). Ho discusso di datazioni 'facili' di edifici religiosi ad epoca 'longobarda' nel mio *Oltre Coletti*, cit., pp. 267-268. E tanto basti, davvero, sul punto.

[57] Cfr. DIANO, *Oltre Coletti*, cit., pp. 268-269 (per l'area pedemontana attorno a Crespano del Grappa); ID., *Architettura... Berici. 1,* cit., pp. 32-34 (per l'area berica).

Non mancheremo comunque sin d'ora, una volta riferiti i materiali in opera, lucidi blocchi di pietrame locale, spesso di notevole pezzatura ma non sbozzati e annegati entro fitti letti di legante, di riconoscervi non solo una perfetta coerenza con una datazione abbastanza alta come quella che abbiamo suggerito (mancano del tutto apparati decorativi, come del resto avviene in ambito pedemontano sino a Duecento inoltrato) e dunque un testimone prezioso di come operavano a quell'altezza cronologica botteghe e *artifices* di periferia, ma anche – per dir così – una certa 'esperienza' costruttiva, se non proprio formale o stilistica, evidente ad esempio nel limpido parato della parete terminale esterna, ove le pietre formanti l'apparecchio murario, pur disposte ad *opus incertum*, appaiono come trasfigurate da un embrionale, umbratile *Kunstwollen* il quale, se – com'è ovvio – non può certo venir considerato in chiave estetizzante, acquisisce significato e rilevanza nell'ottica della storicizzazione di questi manufatti.

Il campanile, infine. Un fusto di essenziale semplicità strutturale e figurativa; una canna priva degli apparati marcapiano ad archetti e lesene così comuni nelle coeve architetture soprattutto laterizie padane e medio-padane. I riscontri, ancorché non perfettamente omogenei, questa volta non mancano del tutto in area vicentina. Il manufatto in esame rinvia ad analoghe strutture campanarie presenti a Castelnovo di Costabissara (san Lorenzo) e a Schio (san Martino)[58], e per certi versi richiama la torre campanaria di san Mauro di Costozza, a mio parere recenziore (ancorché di cronologia ravvicinata)[59]. Direi però che si tratta sostanzialmente di riscontri oggettivi, che si stringono *in factis*, in quanto son testimoni sì di una medesima *koinè* di chiarissima e assolutamente inoppugnabile derivazione 'padana', 'occidentale' (lo stesso amplissimo ambito geografico e cronologico in cui si inserisce, pur con le sue particolarità che anzi in nulla contrastano con tale 'divisa' d'appartenenza, la chiesa di san Sigismondo), ma nel contempo, ribadendo tale qualificazione culturale, suggeriscono pure di guardare alle differenze, se si vuole 'interne'.

Nel caso del campanile di Salcedo le bifore che, come di consueto in queste aree, illuminano la cella senza che compaiano altre aperture solcanti la canna, presentano capitelli a stampella

[58] CANOVA DAL ZIO, *Le chiese*, cit., pp. 145-147, 148-149; PREVITALI, *Le chiese*, cit., pp. 197-200, 81-82.

[59] DIANO, *Architettura... Berici. 2*, cit., pp. 13-14.

di gusto aggiornato, si direbbe, alle acquisizioni dell'architettura romanica veronese, che essi capitelli richiamano e anzi citano in modo diretto e consapevole[60], tanto che mi discosterei dall'ipotesi di una cronologia troppo alta (X-XI secolo), proponendo piuttosto una datazione al pieno XII, se non proprio XIII *in*.

Ecco quindi ancora una volta riproporsi quello che a mio avviso è il *clou* di ogni visione problematizzata dell'architettura di età romanica in ambito medio-veneto (e non solo veneto, com'è più che evidente): la circolazione dei modelli culturali, ottica che sola potrà in futuro spiegare la *ratio* stilistica e culturale di un campanile siffatto collocato ai margini di una strada che, pur conducendo a nord via Lusiana[61], nulla sembrerebbe aver a che fare con influssi veronesi.

Non mi resta che formulare l'augurio di aver potuto nuovamente contribuire a un risveglio degli studi territoriali, ove ognuno – si auspica – dovrà fare la sua parte e ove metodi, specificità disciplinari ecc. dovranno esser messi al servizio del comune obiettivo di una ricostruzione globale, eminentemente storica del territorio[62].

San Valentino oggi ci ha suggerito molte opportunità: tra queste, se non m'illudo, anche la necessità di acquisire definitiva consapevolezza storiografica dei problemi cui ho fatto riferimento[63].

[60] Per gli opportuni confronti basti qui il rinvio a A.M. ROMANINI, *L'arte romanica*, in *Verona e il suo territorio*, II, Verona 1964, pp. 583-777. Non mi soffermo in questa occasione sui rapporti costruttivi e cronologici tra chiesa e campanile, pur ad evidenza di specifico interesse archeologico e storico-architettonico.

[61] In generale, per l'assetto topografico-viario tra Padova e aree montane in epoca romana e altomedievale si veda il bel lavoro di J. BONETTO, *Le vie armentarie tra* Patavium *e la montagna*, Padova 1997.

[62] A titolo comparativo, tra l'ormai sterminata produzione bibliografica, ricordo il recente lavoro, estremamente rappresentativo delle migliori tendenze storiografiche italiane dell'archeologia del territorio, di A. COLECCHIA, *L'alto Garda occidentale dalla preistoria al postmedioevo. Archeologia, storia del popolamento e trasformazione del paesaggio*, Mantova 2004.

[63] Nelle more di stampa del presente saggio è uscito il volume *San Valentino. Patrono di Terni*, Atti del Convegno (Terni, 2004), a cura di V. PIRRO, Arrone 2009, del quale ovviamente non ho potuto tener conto (segnalo comunque, in quanto di sicuro interesse in relazione all'iniziativa monselicense, il contributo di E. PAOLI, *La costruzione della memoria storico-agiografica di san Valentino nel XVII secolo*, *ivi*, pp. 177-192); la stessa titolazione, oltre alla sede, richiama con evidenza il Convegno, del pari ternano, del 1974 (cfr. *supra*, nota 5).

INDICE DEI NOMI DI LUOGO, DI PERSONA E DELLE COSE NOTEVOLI

a cura di
Martina Cameli